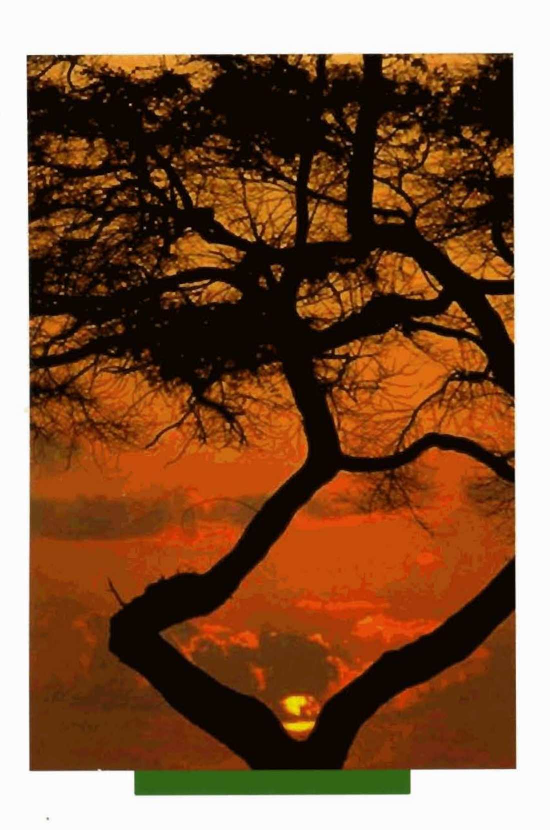
نهاية الداعية

الممكن والممتنع في أدوار المثقفين



الدكتور عبد الإله بلقزيز



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

نهايــة الداعيــة



نهايــة الداعيــة

الممكن والممتنع في أدوار المثقفين

الدكتور عبد الإلـه بلقزيـز



الشبكـة العربيـة للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بلقزيز، عبد الإله

نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين/ عبد الإله بلقزيز.

١٨١ص.

ببليوغرافية: ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

ISBN 978-9953-533-35-3

١. البلدان العربية - الحياة الفكرية. ٢. البلدان العربية ـ السياسة الثقافية. أ. العنوان.

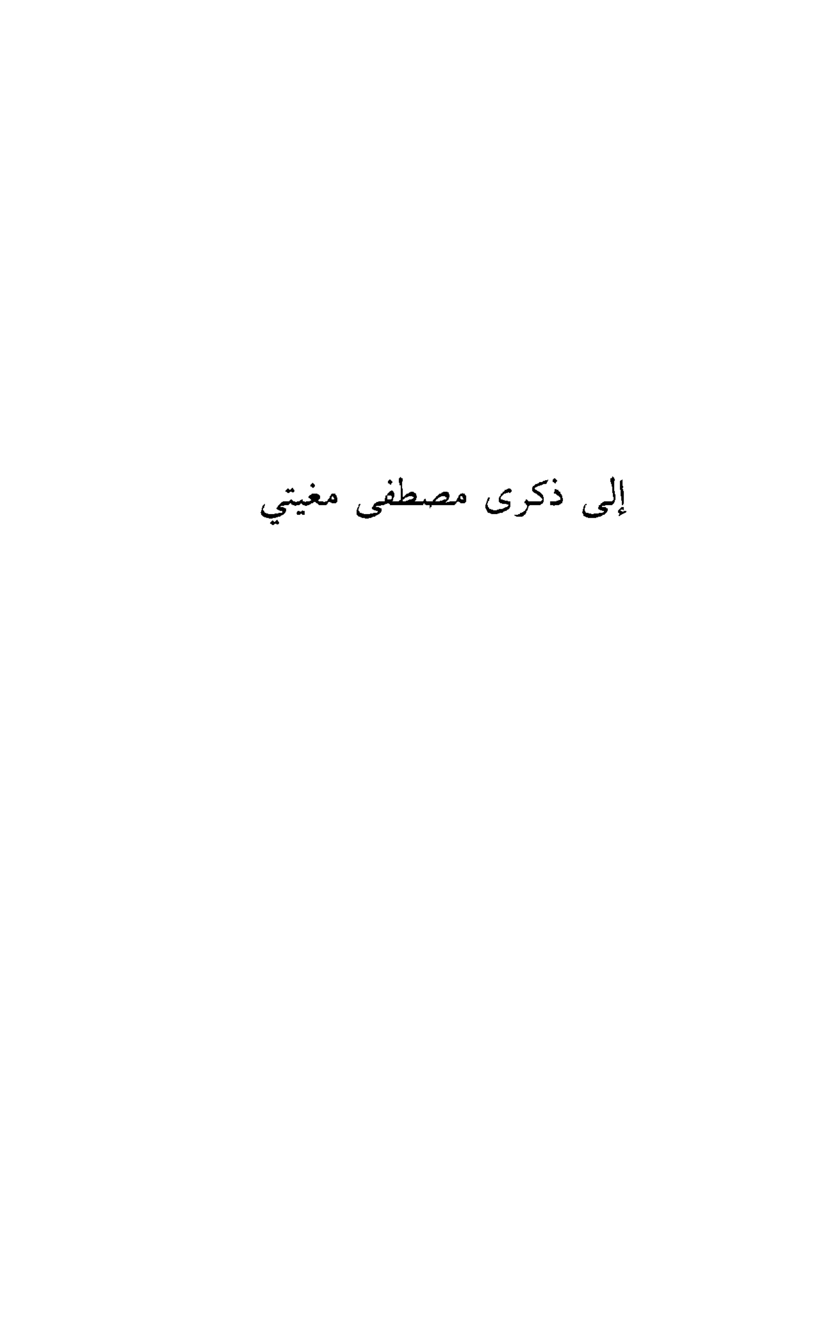
306.4

الطبعة الأولى: المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء، ٢٠٠٠

الطبعة الثانية، مزيدة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com



إلى ذكرى مصطفى مغيتي



المحتويـات

مقدمة الطبعة الثانية

تركتْ فكرةُ الالتزام أثراً بالغاً في وظيفة الثقافة وعملِ المثقفين، ووجَّهت مسارهما لردح من الزمن المعاصر. ومع أن الفكرةَ تضرب بجذورها إلى القرن التاسع، وعزّزَتْها الماركسية في مطالع القرن العشرين أكثر بإلحاحها المستمر على جَدَل النظرية والممارسة ووجوبِ صرْف الفكر إلى خدمة قضايا الطبقات الكادحة، إلاّ أن اندفاعتَها الأضخم ستكون في النصف الثاني من القرن العشرين، في عصر الاستقطاب الأيديولوجي الكبير بين الشرق الاشتراكي والغرب الرأسمالي (وداخل الغرب بين اليسار واليمين)، وفي عصر الاندفاع الكبير لحركات الشبيبة والحركات الطلابية وانتفاضاتها المدوّية - على مثال انتفاضة ماي **١٩٦٨** في فرنسا وبعض أوروبا - وللأيديولوجيات السياسية الراديكالية، من تروتسكية وغيفارية ومَجَالسية وعالمثالثية.. إلخ. وكما كانتِ الفكرةُ وجدتْ تعبيرها النظريّ والفكري، في النصف الأول من القرن العشرين، في بعض كتابات لينين حول دور المثقفين الثوريين، وفي نصوصٍ فكرية أكثر رصانة لأنطونيو غرامشي حول «المثقف العضوي» و«المثقف التقليدي»، فإنها ستجد تعبيرها المتجدّد، في النصف الثاني من القرن نفسه، في ما كتبه جان بول سارتر في معنى الالتزام في **خطاب إلى المثقفين**.

والفكرةُ إنما تقِرّر **وظيفةَ اجتماعية** للمثقف تفترض أنها حيِّزٌ من حيِّزات الثقافة وشكلٌ من أشكال حَرَاكها المفترَض. وبمقتضى ذلك الافتراض، لا تكون وظيفة المثقف فكرية أو معرفية فحسب، وإنما اجتماعية: الانشغال بالقضايا العامة، والمشاركَة فيها بالرأي والموقف، والانحياز للطبقات الاجتماعية الكادحة أو المهمّشة، والنضال ضدّ الرأسمال والسلطة والمؤسسة واللامساواة والقمع... إلخ. لا تكتمل صورةُ المثقف، بل ولا هو يكون أهلاً ليَحمْل الصفة هذه، ما لم يستكمل وظيفته المعرفية بهذه الوظيفة الاجتماعية التي تُخْرجه من فرديته إلى كينونةٍ اجتماعية أعلى يُدْرِك فيها صلات المعرفة بالاجتماع المدني والسياسي. بهذه الوظيفة المُضَافة يولَدُ معنى المثقف ولادةً جديدة تخرُج به من لحظةِ «أنا أفكر» إلى لحظةِ «أنا أمارس».

ازدهر، في الأثناء وبالتَّبِعَةِ، خطابُ الالتزام في الأوساط الثقافية والفكرية الأوروبية. بعضُ المثقفين نجح في التعبير عنه بلغة البحث الرصين فَطَفِق يتناول بالنقد المؤسسات القائمة (الرأسمال، السلطة، مؤسسات الضبط الاجتماعي، المعرفة بما هي رهانٌ سلطوي، القمع، التهميش الاجتماعي، الثقافة الجنسية السائدة، نظام القيم البرجوازية، الديمقراطية وآليات العزل التي تُضْمرها، النظام المدرسيّ السائد، المؤسسات الدينية، المؤسسات الحزبية والنقابية، المركزية الأوروبية والنظرة الدونية إلى الآخر...)، ويُعْتبر ما كتبه كلود ليفي ستروس، وشارل بيتلهايم، ولوي ألتوسير، وميشيل فوكو، وبيير بورديو، ويورغن هابرماس، ونيكوس بولانتزاس، وناحوم تشومسكي، وجاك ديريدا... مثالاً لهذا النوع من التفكير الأكاديمي الرصين الذي استبطن فكرةَ الالتزام وعبّر عنها بطريقته، وأحياناً على نحوٍ غيرِ موعىً به.

غير أن بعضاً آخر من المثقفين الأوروبيين - وهو الكثرةُ

الكاثرة فيهم - اكتفى بأخْذِ فكرةِ الالتزام إلى تسييسٍ مُفْرط انتهى بها إلى لَغْوٍ أيديولوجي. استعاد هذا البعض معنىً سابقاً للالتزام بدأتْهُ الماركسية منذ القرن التاسع عشر ورسَمَتْ فيه وظيفةً للمثقفين تكاد تقاربُ خروجاً عن المعنى المألوف للثقافة والفكر كفاعليةٍ معرفية. كان ماركس قد لاحظ أن الفلاسفة اهتمُّوا، منذ زمن طويل، بتفسير العالم فيما بات عليهم اليوم أن لا يكتفوا بتفسيره بل أن يسعوا إلى تغييره. وكان قد حدَّد، في سياقٍ آخر، نوع الصلات التي تقوم بين الفكر والواقع، بين الوعي والفعالية، ملاحظاً أن الأفكار لا تمتلك فاعلية بمعزلٍ عن التحقُّق الاجتماعيّ والتاريخيّ، مطلقاً عبارته الشهيرة: إن الأفكار لا تتحوَّل إلى قوة مادّية إلاّ حين تمتلكها الجماهير. وقد قُرِئَتْ العبارتان في القرنين التاسع عشر والعشرين بحسبانهما تعريفاً جديداً وتحديداً دقيقاً لوظيفة المثقف كصاحب رسالة في المجتمع هي **التغيير**، والنزول من برجه العالي (الفكري) إلى صفوف الجماهير لنشر الفكرة الثورية. ولقد وجد الماركسيون في تجربة ماركس النضالية، وإقدامه على تأسيس «رابطة الشيوعيين الألمان»، وانصرافه كثيراً إلى الكتابة في الشأن العام السياسي، ومبدئيته الاستثنائية في الدفاع عن نضالات البروليتاريا، وما دفَعَهُ في حياته من بؤسٍ وفقْرٍ ونفْيٍ وتشرُّد... مثالاً مرجعيّاً لمعنى الالتزام.

ولقد تكرّس في الوعي الماركسي، في القرن العشرين، هذا المعنى لالتزام المثقفين من خلال ما كتبه في الموضوع كلّ من لينين وتروتسكي وغرامشي وماو تسي تونغ، ومن خلال تجربة هؤلاء في الحياة والنضال وغيرهم (هوشي منه، إرنستو تشي غيفارا...). فلقد رسم لينين في الوعي الجمْعي معنىً للمثقف الملتزم: أن يكون **وسيطاً** بين المعرفة والجماهير فينقل للأخيرة وعياً طبقيّاً يطابق مصلحتها في الثورة. مَنْ يؤدي هذا الدور، ينتسب إلى

فئة المثقفين الثوريين الذين هم - في «نظرية» الثورة عند لينين - جزءٌ من قوى التغيير الثوري إلى جانب البروليتاريا والفلاحين الفقراء، ومَن يَخُون هذا الدور، هو مثقف برجوازي صغير مُعَادٍ للثورة حتى وإن لم يقصد العداء أو يخوض فيه. تَهَذَّبَ مفهوم المثقف أكثر في الفكر الماركسي مع غرامشي، غير أن الذين استعملوا مفهومه عن **المثقف العضوي**، كانوا - في الغالب - يفهمونه بالمعنى اللينيني للمثقف الثوري!

شدَّدَت الماركسية، منذ نصوص ماركس وانغلز في منتصف القرن التاسع عشر وحتى نصوص مفكرين ماركسيين في نهاية ستينيات ومطالع سبعينيات القرن العشرين، على موضوعية **جدلية الفكر والممارسة** في تعيينها وظيفةَ الثقافة والمثقفين في المجتمعات الرأسمالية. فَهِم ماركس تلك الجدلية فهماً نظريّاً رصيناً وإن لم يَصْرف لتنظيرها وقتاً طويلاً. أما لينين فَسَيَّسَها على نحوٍ هبط بمعنى الثقافة إلى الدعاية السياسية، وهبط بمعنى المثقف إلى المناضل السياسي؛ طارتِ الجدلية ولم يَبْق منها - مع لينين - غير حدٍّ واحد: الممارسة! حاول غرامشي أن يعيد تأسيسها تأسيساً نظريّاً يَلْحَظُ أدواراً أخرى للمثقفين في المجتمع غير الدور **الحَرَكي**، وأتى من بعده ألتوسير ونيكوس بولانتزاس يذهبان بجدلية النظرية والممارسة إلى أفقٍ فكريٍّ أبعد؛ غير أن الوعي الماركسيّ العام - في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين - كان قد توقَّف عند حدود المفهوم اللينيني للمثقف والالتزام: المفهوم الذي لم يردّدْهُ اللينينيون فحسب - من المُسَفْيَتيين وغيرِ المُسَفْيتين - وإنما ردَّدَهُ معهم التروتسكيون والماويون والغيفاريون والمَجَالسيون ودعاة التسيير الذاتي والفوضويون...

أخذ الالتزامُ، في الاستعمال الأيديولوجي الماركسي، معنىً طبقيّاً وثوريّاً: التزامُ المثقفين قضايا الطبقة العاملة والطبقات

الكادحة والتزامهم قضية الثورة منظوراً إليها من زاوية ماركسية صرف، أي كثورة اشتراكية على النظام الرأسمالي وعلى سلطة البرجوازية. لكن سارتر - وقبله بقليل - هربرت ماركيوز أحدثا تعديلاً (= الأول خاصة) في معنى الالتزام وفي ما ينبغي التزامُه. لم تَعُدِ البروليتاريا طبقةً ثورية في نظر ماركيوز، والانسحاق الاجتماعي والنَّبْذ والتهميش ظواهرُ بلغت مداها في المجتمع الرأسمالي فأنتجت فئاتٍ جديدة من أشباه البروليتاريا أو البروليتاريا الرَّثَّة والمهمَّشين من حقل الإنتاج؛ ثم إن هذه الفئات - التي باتت تطوّق كبرى المدن الصناعية والرأسمالية في الغرب في تجمعات سكانية تضمُّها غيتوهات ومُدن صفيح - تختلف عن الطبقة العاملة الصناعية في كون النظام الرأسمالي لم ينجح في استيعابها بفائض الرفاه الذي حققه، وإنها هو يَلْفظُها. وعليه، امتنعت الثورة - في نظره - من طريق البروليتاريا وباتت بيئتُها المجتمعات المهمَّشة وحركات الشبيبة والأقليات. أمّا مع سارتر، فما عاد الالتزامُ التزاماً بقضية طبقةٍ اجتماعية، وإنما بات التزاماً بقضايا الإنسان وتحرُّره من قيود الاستغلال والقمع والاضطهاد.

خرجنا مع سارتر - وخاصة بعد انتفاضة ماي ١٩٦٨ في فرنسا - من مفهوم الطبقة والثورة الاشتراكية إلى مفهوم الإنسان والتحرُّر الاجتماعي. وكلّ الذين انطلقوا من هذا المفهوم العام الجديد للالتزام، وطوّروهُ في ما بعد، انصرفوا إلى النضال من أجل دعم حركات التحرر الوطني في وجه الاستعمار الجديد، وضدّ العنصرية والميْز العنصري في جنوب أفريقيا، وضد اللامساواة بين الجنسيْن، ومن أجل التحرُّر الجنسيّ، وضدّ القمع السياسيّ للحريات، ومن أجل حقوق الأقليات... إلخ. وكانت فظاعات العهد الستاليني في الاتحاد السوفييتي، وردائفها في أوروبا الشرقية، قد أسقطتْ الطوبى الاشتراكية عند كثيرٍ من مثقفي اليسار الأوروبي

ودفعتهم إلى الأخذ بهذا المعنى الأوسع للالتزام، وهو المعنى الذي استوعب فكرةَ النضال ضدّ التوتاليتاريا «الاشتراكية» واستدْمَجَها فيه وفي جدول أعماله الحَرَكي. وحين نشأت الموجة الثالثة من الحركات الاجتماعية القائمة على فكرة الالتزام، بدءاً من سنوات السبعينيات، نشأت معاديةً لفكرة الحزبية ومركزيتها وجَنَحَت للعمل المدني؛ وهي موجة بناء ما بات يُعْرَف باسم «مؤسسات المجتمع المدني». وسواء تعلّق الأمر فيها بالفترة الأولى منها، حيث سيطرت الفكرة اليسارية عليها، أو بالفترة الثانية التي سيطرت الفكرة الليبرالية عليها - وجرى احتواؤُها من النخب الحاكمة في الغرب وتوظيفها في السياسات الدولية - فإن هذه الموجة أفقرتْ كثيراً معنى الالتزام الذي سادَ لدى سابقتِها وسابقةِ سابقتها.

هذه، بإيجازٍ شديد، السياقات السياسية والثقافية، الحديثة والمعاصرة، لميلاد فكرة المثقف الملتزم وتطورها في الوعي الأوروبي. وهي، على اختلافٍ بين محطاتها التاريخية وطبْعاتها الثقافية المتنوعة، يَجْمع بينها جامِع في النظر إلى المثقفين ورسالتهم: **إنّهُمْ رُسُلٌ اجتماعيون** ينتدبهم التاريخ وموقِعيَّتُهُم في المجتمع لِحَمْل رسالة التغيير والمشاركة مع الناس في تحقيقه. إن دورهم ليس تفسير العالم وإنما تغييره. وبمقدار ما كانت فكرةُ الالتزام عظيمة الفائدة بالنسبة إلى فعاليتها وإلى صورة المثقفين، كانت باهظة الثمن على أدوارهم الفكرية والمعرفية والثقافية؛ فلقد هَبَطَتْ بالمثقف من معناهُ كمالك لرأسمالٍ رمزيّ - هو المعرفة - إلى مجرَّدِ ناشِطٍ حركيّ...، إلى **داعية**.

*

يباهي المثقفون غيرهم من فئات المجتمع الأخرى بأنهم يملكون وحدهم ما لا يشاطرهم الآخرون إياه: **المعرفة**؛ وأن هذا الذي يملكونه ينطوي على قيمة اجتماعية يدركها الجميع. ذلك أن

تقسيم العمل في المجتمعات الوسيطة والحديثة (إلى عمل فكريّ وعمل يدوي) كرَّسهم كفئة متفرغة وذات اعتبار بحسبان ما تقوم به من وظائف علمية وفكرية يجد له تجسيداً في الحقول الاجتماعية كافة: في الإنتاج، والإدارة، والسياسة، والتعليم، والقانون والقضاء، ومرافق الدولة والمجتمع كافة. والحقّ أن هذا **الرأسمال الرمزيّ** الذي تملكه هذه الفئة (أي المعرفة) ظل دائماً شديد الأهمية في وجهيْن من وجوه استعماله: في وجهه **المعرفيّ** الصِّرف حيث إن الثورات الفكرية والعلمية الكبرى في التاريخ - وكانت لها نتائج ثورية في حياة البشر - إنما خرجت من رحم المفكرين ثمرةً لجهدهم المعرفي؛ وفي وجهه **الاجتماعي** حيث أثمر الاستخدام الاجتماعي لنتائج المعرفة حقائق ومؤسسات غيَّرت من شروط الوجود الإنساني.

والحقّ أنه ظلّ لهذا الرأسمال المعرفيّ مقامٌ عالٍ في تاريخ المجتمعات الإنسانية، لكنّ مقامَهُ كان أعلى في حالة المجتمعات التي سادت فيها الأمية؛ فحيث تَعِزُّ أو تتضاءَلُ أشكالٌ من **توزيع المعرفة** على فئات المجتمع وطبقاته، بسبب فُشُوّ الجهل والأمّية وانخفاض نسبة المتعلمين، يقع احتكارُ هذا الرأسمال من قِبَل فئة صغيرة ترتفع - بذلك - مكانتُها في سُلَّم المَرْتبيَّة الاجتماعية. وذلك - مثلاً - ما كان في أثينا قديماً حيث احتلّ الفلاسفة موقعاً في مجتمعهم؛ وما كان في أوروبا المسيحية الوسطى حيث احتكر الاكليروس الكنسي المعرفةَ واستثمر الاحتكارَ تعظيماً لمكانة الكنيسة في مجتمعات أوروبا؛ ثم إن ذلك ما حصل في المجتمعات الإسلامية الوسطى التي ارتفعت فيها مكانة الفقيه كوسيطٍ بين المؤمنين والنصّ الدينيّ. ولقد كان لحيازةِ هذه الفئة القليلة للرأسمال المعرفيّ في مجتمع أمّيّ أثرٌ في تكييف «استراتيجياتها الثقافية» مع نوع الحاجات والمطالب الاجتماعية التي تكوّنت لديها؛ فكان يَسَعُها - بذلك المقتضى - أن تضع «سلعتها المعرفية» في خدمة السلطان والدولة،

وذلك كان الغالب على سلوكها في التاريخ، أو أن تَصْرِفَ معرفتَها لخدمة المجتمع والجمهور: وذلك ما كان في حكم النّادر.

على أن بعض التغيُّر طرأ على مكانة هذا الرأسمال المعرفي في المجتمعات الحديثة، منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم، وخاصة منذ بدايات القرن العشرين. والتغيّر هذا بَدَا في اتجاهيْن متعارضيْن أو هكذا يُخَيَّل. من جهة، بَدَا كما لو أن تضاؤلاً في قيمة ومكانةِ هذا الرأسمال (المعرفي) يَحْصُل وتتزايَدُ وتائِرُهُ بسبب ما تَحقَّق من **توزيع** نسبيّ للمعرفة على المجتمع نتيجة انتشار التعليم ابتداءً، ثم نتيجةً ثورة الإعلام والمعلومات في العشرين عاماً الأخيرة تالياً. ومن جهة ثانية، بَدَا كما لو أن مكانة ذلك الرأسمال تعاظمت بسبب تعقُّد المعرفة والحاجة إلى التخصُّص الدقيق، وما نجم عن ذلك من تغيير شامل في معنى الأمّية التي لم تعد جهلاً بالقراءة والكتابة وإنما الجهل بما يدور في أوساط العلماء والخبراء الذين اتسعتْ الشُّقَّة، أكثر فأكثر، بين معارفهم والمعرفة العامة: معرفة الجمهور المتعلّم.

والحقّ أن الأمريْن صحيحان، وأن المعرفة بمقدار ما تصبح متاحة للجميع، بمقدار ما يحصل داخلها فرزٌ فيميل صعيدٌ منها إلى مزيد من النخبوية. لكن هذه الحقيقة تصْدُق على المجتمعات الحديثة فحسب: مجتمعات الإنتاج والثورة العلمية والتِّقانية. أمّا في مجتمعات متأخرة، مثل المجتمعات العربية والإسلامية، حيث لا إنتاج ولا علم ولا تكنولوجيا ولا هم يحزنون، وحيث استهلاك ما ينتجه الآخرون يشتدُّ: من معجون الأسنان إلى الحواسب والطائرات والأقمار الصناعية، فالصورة مختلفة، والمعادلة مختلفة: نخبةٌ يَزيدُ موقعُها تدهوراً في نظام المرتبيّة الاجتماعية لأنها تستهلك معرفةً يُنْتِجُها الآخرون ولا تُنْتِجها هي، وجمهورٌ تتعاظمُ الأمّيةُ في أوساطه على الرغم من الانتشار النسبيّ للتعليم ولوسائط الإعلام والاتصال!

وليس يهمُّنا في موضوع مآلاتِ مكانةِ المثقفين ومصائرها، في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، أن نقف بالتحليل على الأسباب التي أخذَتْ رأسمالهُم المعرفي إلى هذه النهايات الدراماتيكية التي ألْمَحْنا إلى بعضها (فهذا موضوعٌ يخرُج عن نطاق ما نحن فيه)، وإنما يَعْنينا - في المقام الأوّل - أن نتأمَّل في **مفارقةٍ** صارخةٍ تدعو إلى الاستغراب هي أن المثقف ما بَرِح متمسِّكاً بأوهامه عن أدواره الأسطورية حتى اليوم على الرغم ممَّا أصابَ عمرانَهُ من خرابٍ عظيم! ومن ذلك أنه لم يفتأ يدَّعي في كلِّ مناسبةٍ، وحتى من دون مناسبة، أنه مالكُ الحقيقة وسَادنُها القيِّمُ على حراستها! يحدث ذلك في مجتمعات الغرب حيث أصيبت أزعومة الحقيقة في الصميم، لكنه يحدث في المجتمعات العربية والإسلامية على نحوٍ أشدّ ادعاءً.

ولفكرة الحقيقة المطلقة، كما نعرف، تاريخ عريق في الوعي الإنساني تعود بداياته إلى آلاف السنين، إلى الأسطورة القديمة. البحث عن يسرّ الحياة في مأساة أنكيدو يتردّد في «ملحمة جلجامش» ليتردَّد معه السؤال عن حقيقة الموت والخلود. حقيقة النظام الكوسمي والطاقة الذاتية فيه تؤسِّس تعاليم بوذا وكونفوشيوس وتَهْجِسُ بها الديانات القديمة في شرق آسيا. قبل سبعة آلاف سنة، نضجت الفكرة أكثر؛ تلقَّفها التفكير الفلسفي بعد أن عاشت عليها الأسطورة زمناً، فوجَدَت تعبيراً منظوميّاً لها في الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية. من حينها ازدهر التفكير في الماهيات والجواهر، في ما يقع خارج ظواهر الأشياء، بما هي الحقائق الكامنة التي تحتاج إلى عقلها أو إدراكها عقْلاً. في العصر الوسيط المسيحي اختلف الأمر. لم تَعُدِ الحقيقةُ إمكاناً بشريّاً يأتي من طريق العقل، وإنما باتت وهْباً سماويّاً تحمله الرسالات والرُّسل إلى الناس. زمنيّاً، بدأ ذلك قبل الفلسفة، مع العبرانيين؛ لكنه شهد انتشاره الأوسع مع المسيحية والإسلام. والمتأخرون من الفلاسفة

في العهد الهلنستي ما وجدوا أمامهم غير أن يَجْمَعُوا جمعاً بين حقيقتين مختلفتيْ المصدر: واحدة يُنْتِجُها العقل وأخرى تقدّمها تعاليم الدين. ماذا نسمّي الأفلاطونية الجديدة والفلسفة المسيحية وفلسفة الفارابي وابن سينا غير ذلك؟

في العصر الحديث، منذ خمسمائة عام إلاّ قليلاً، أطلَّ العقلُ باسم العلم وأسْلَم هاجسَ الحقيقة إليه. خاض العلم معركة الوجود في وجه سلطة كهنوتية تحتكر الحقيقة وتهدر دماء من عالنوها الشكّ. صَارعَ العلمُ الكنيسَةَ وصَرَعَها بعد محنةٍ طويلة مع أعواد المشانق. أعاد لسلطان العقل هيبتَه التي افتقد، ثم اقتحم آفاق الأسئلة المُبهمَة بمنهج تجريبي حديث يعيد اختبار تكوين العناصر والأشياء والظواهر كي يفهم اللغز المستغلق. بَدَا في مرحلةٍ من التاريخ الحديث (القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر) وكأن المَجَاهِل تنفلق أمام ضربته السحرية فتُفْصِح عن الغَميس والمكنون. وكلما توغَّلت فتوحاتُه الظافرة في جغرافيا المجهول ومساحاته المترامية الأطراف، زاد معدَّل اليقين بأن العقل الإنساني، الذي بدأ طفلاً مع الأسطورة وصار شابّاً مع الفلسفة، أيْنَعَتْ ثِمَارُ نُضجه مع العلم وأنه - لا محالة - ذاهبٌ إلى القبض على الحقائق: هذه المرَّة ليس من طريق التأمُّل أو الحدْس العقلي وإنما من طريق التجربة والاختبار. استمرّ اليقين هذا في الرُّسُوخ والفُشُوّ والتواتر إلى أن وقعتِ الواقعة...

«فجأة»، في لحظةٍ تقع بين نهايات القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، تنهار فكرة اليقين والحقيقة المطلقة في العلم: الرياضي والتجريبي على السواء. لم تعد «الحقائق» الرياضية تتمتع بأيِّ قدْرٍ من اليقين إلاّ بمقدار ما يكون اليقينُ ذاك نسبيّاً، أي مرتبطاً بمقدّماتِ وفرضيات الصّرح الرياضيّ. كلّ تغيير في الفرضيات الرياضية يَسْتَجِرُّ تغييراً في النتيجة: أين اليقين إذن؟ أما

العلم التجريبي وقوانينُه النيوتونية المطلقة من قبيل الموضوعية التامة والحتمية، فانهارتْ انهياراً كاملاً بعد انكشاف ما يتلبَّس «الموضوعية» من تدخُّلٍ للعقل الإنساني في نتائج العلم، وبعد تبيُّنِ تَبِعات سقوط مبدإ الموضوعية على مبدإ الحتمية الذي هو تَبَعٌ له.

تبخَّرَتِ الحقيقة المطلقة في العلم بعد أن تبخّرت في الفلسفة؛ تَحوَّل اليقين إلى وَهْم، وعادت المعارف إلى حجمها الطبيعي كمعارف نسبية، كمحاولاتٍ شاقة من العقل الإنساني لكي يفهم العالم بشكل أفضل... ليس أكثر. هذه المرَّة حَصَلَ النَّقض من داخل العلم نفسِه. إذْ سدَّدَ العلمُ ضربةً إلى العلم، نبَّهَهُ إلى أغاليطه وأوهامه، صحَّح فيه ما ليس علميّاً، حرَّرَهُ من سؤالٍ ميتافيزيقيّ تسلَّل إليه قادماً من ضفاف فكرية أخرى. لم يفقد العلم بهاءَهُ وجلالَه، ولا أضاعَ سلطانَه المعرفيّ على أنماط التفكير الأخرى، زاد رصيدُهُ من الصّدقية أكثر...

غير أن ما تقدَّم في العلم (= نزعة اليقين العلميّ)، قبل أن ينهار، تأخَّر في الفلسفة والعلوم الإنسانية. إذِ ازدهرت في هذه الميادين نزعةٌ علمويَّة غلّابة: في الماركسية، في الفلسفة الوضعية، في النزعة الداروينية الثقافية، في المدرسة السلوكية وفي التحليل النفسي، في الأنثروبولوجيا الوظيفية، في الوضعية المنطقية، في علم الاقتصاد والديمغرافيا والإحصاء..إلخ. كانت لوثة «الحقيقة» تنتقل من علوم الطبيعة إلى العلوم الاجتماعية بعد أن أقام عليها العلمُ حجَّة قاطعةً منه! واليوم - على الرغم من الهزّات العنيفة التي ضربت عمران فكرة الحقيقة في أوساط العلماء وحرَّرَتْ بعضَ الفلسفات المعاصرة من أزعومتها - ما تزال الفكرةُ عيْنُها تخْرُجُ كالعنقاء من رماد الحريق العظيم فتُرَاوِدَ مَخَايِلَ قسمٍ كبير من المثقفين يَأْبى إلاّ أن يردِّدها!

هل ما زال هذا الجمهور من المثقفين يؤمن بها حقّاً؟

ربّما؛ ولكن الذي لا مِرْية فيه أنه يحتاج إليها من أجل تعظيم رأسماله المعرفي الذي يتعرَّض للتبديد.

*

ليس في تاريخ المثقفين العرب ما يُسْعِفُهم بالزعم أنّ لفكرة الالتزام جذوراً في الماضي قابلةً للاستدعاء أو للبناء عليها؛ لكنهم - قطعاً - يملكون أن يقولوا، من غيرِ قليلٍ من التردّد، إن لفكرة الحقيقة المطلقة تاريخاً ثقافيّاً طاعناً في السِّنّ عندهم. يمكنهم، إذن، أن يخترعوا أجداداً من «المثقفين» الملتزمين في الماضي (العربي - الإسلامي) كي يتجنبوا الشعور المُحْرِج بأنهم ضيوفٌ على فكرة الالتزام التي صاغها الوعيُ الأوروبي الحديث؛ لكنهم يملكون أن يجدعوا أنوف مَنْ ينازعهم حقّ الإدلاء بشهادةِ الأهلية الوراثية لِمَا تَرَكَ القدماءُ لنا من أملاكٍ ثقافية خرافية حين يتعلَّق الأمر بملْكِيَّة الحقيقة.

في وُسْع المثقف العربيّ أن يَلْويَ عُنقَ التاريخ فيصطنع لنفسه نماذج أولى لِ«مثقفين» ملتزمين في التاريخ القديم. قد يَجِدهُم في «القُرّاء» على عهد «الفتنة الكبرى» - كما سمَّاها طه حسين - أو في معتزلةٍ ناهضوا الفكرةَ الجبْرية الأموية ودافعوا عن حرية الإرادة، أو في ما عَرَضَ لابن حنبل من ابتلاءٍ في محنته (= خَلْق القرآن)، أو للحلاّج في مأساته وشبيهتها عند بشَّار بن بُرْد، أو لابن رشد ضدّ انقلاب الفقهاء والسلطان عليه، أو لابن خلدون الذي تأفَّفَ من السياسة والسلطة وأصابه بُرْمٌ بهما... إلخ؛ لكنه لن يُلْغِيَ نفسَه في هذا الاصطناع غيرَ خائضٍ في المستحيل كَمَنْ يُجَرِّبُ عبثاً تربيعَ الدوائر أو تدوير الزوايا! ذلك أن فكرةَ الالتزام حديثةٌ حداثَةَ ظاهرةِ المثقف، والباحثُ عنها في الماضي كالباحث عن نَبْتَة الخلود في البيداء!

لكنه يستطيع أن يعثر على ضالّته كلما كانت وجهتُه استكشاف

مناطقِ وجود فكرة الحقيقة المطلقة في ثقافة الأقدمين. حتى أنه يملك أن يجد مساحاتٍ واسعةً منها في تلك الثقافة من دون صَرْف كبيرِ جَهْد. ولسنا نعني بهذه الحقيقة المطلقة ما تَحَصَّله المسلمون من حقائق الوحي، وإنما ما أنتجَهُ عقلُهم - المتشبّع بفكرة الحقيقة - من معارف نظروا إليها بوصفها الحقيقة. وهذا العقل الدوغمائي ليس خاصّاً بفئةٍ من أهل العلم الدينيّ، وإنما هو مشتَرَك بين الفقهاء والمفسّرين والمحدِّثين وعلماء الكلام و- أحياناً - الفلاسفة.

يَرِثُ المثقف العربيّ المعاصر فكرة الالتزام عن مثقفي أوروبا والغرب، وفي سياق انتظامه في مقالاتهم وتياراتهم الأيديولوجية، فيعيد إنتاجها في حقل الحَرَاك الثقافي العربي، ويستأنف - في الوقتِ عينِهِ - ما بدأهُ أسلافُه من ضروب الزعم بانطباق ما يقولون على حقائق الوجود والعالم والظواهر. أمّا أن يكون السَّلف قد ادَّعى الحقيقة باسم الدين، بينما ادّعاها الخَلَف باسم العلم، فليس فيه وجهُ مبايَنَةٍ أو افتراق، هو أشبه ما يكون بِ«فَرْق عُمْلة» لا أكثر.

على مثال المثقف الأوروبي الملتزم خَطَا المثقف العربيّ نحو منطقة الالتزام وكرَّس لنفسه وظيفةً هيّأَ له مجتمَعُهُ الأميّ، الفقير، المقهور، تربةً خصبة لها ما تهيّأت للأول: خدمة قضايا الشعب والجماهير. كان كالأوّل مثقفاً ماركسيّاً أو فوضويّاً أو إنسانويّاً يناهض الاستغلال الطبقي أو يدعو إلى تدمير الدولة باسم التسيير الذاتي أو مدافعاً عن كرامة الإنسان والبيئة. لكنه - في الوقتِ عينِهِ - كان وطنيّاً يناهض الاحتلال، وقوميّاً يناهض التجزئة ويدعو إلى الوحدة؛ وهو اليوم ليبراليّ جديد يدعو إلى الحريات بما فيها حرية السوق ويدعو إلى تجريد الدولة من السلطة والثروة، وإسلاميّ يدعو إلى مواجهة الطاغوت وإقامة الدنيا على حاكمية الشريعة. وهو مارسَ فِعْل الالتزام من مواقع مختلفة: من موقع الانتماء إلى مؤسَّسةٍ سياسية (حزب، حركة، منظمة) قائمة على فكرة من الأفكار

الكبرى التي ذكرنا، أو من موقعٍ مستقلّ تنظيمياً ولكن على نحوٍ يردِّد منه الأيديولوجيا السياسية نفسها التي تتداولُها المؤسسات الحزبية. في الحاليْن، كان منصرفاً إلى ممارسة عقيدته التي اعتنقها: تحقيق، وتجسيد، الالتحام بين الفكر والممارسة بما هو الشكل التاريخيّ الفعّال لممارسة الفكر وظيفتَه في المجتمع والتاريخ.

وكما كانت فكرة الالتزام عظيمةَ الأثر والقيمة في المجتمع والفكر الغربيَّيْن، كانت أهميتُها كبيرة وأثرُها محموداً في المجتمع والثقافة العربيَّيْن. فإلى أنها أخرجتِ المثقفين من أقفاصهم الأكاديمية أو الثقافية المُحْكَمَة الإغلاق، وزجَّت بهم في أتون المجتمع وقضاياه، وجَسَرتِ الفجوةَ بين همومهم وهموم الناس، علَّمتهم - في الوقت نفسِه - كيف يصقلون أسئلةَ المعرفة والفكر والإبداع ويختبرون مستوى الشرعية في تلك الأسئلة في مختبر الواقع والتاريخ. لكن انسياق الكثير منهم وراء فكرة الالتزام الاجتماعي أو المجتمعي فَرَضَ تكييفاً حادّاً لمعنى الثقافة والمعرفة والإبداع صُرِف فيه هذا (المعنى) لجهةِ الدلالة على أمرٍ واحدٍ وحيد: النطق باسم قضيةٍ بمفرداتِ القضية (وهي مفردات أيديولوجية على وجه الضرورة)، والانصراف عن دورٍ مفتَرض: إنتاج المعرفة والقيم الثقافية. ارتضى قسمٌ كبير من المثقفين خيانة دوره الثقافي تحت عنوان عدم خيانة قضايا الجماهير، وكأن الأمرين متلازمان! وكأن الوفاء لقضايا الشعب والوطن والإنسان لا تكون إلا من طريق الاستقالة الفكرية!

بهذا المقتضى، تحوَّل المثقف إلى داعيةٍ مبشِّر لا يكاد يختلف عن المناضل الحزبيّ إلاّ في كونه يملك بضاعةً ثقافية أوفر كثْرَةً. والأنْكَى أنه ما قرأ في انحطاط نِصابه من المثقف إلى الداعية سقوطاً في مكانته وانحداراً في قيمةِ دورِه، على نحوِ ما هو عليه

أمْرُ ذلك الانحطاط أو السقوط، وإنما حَسِبَهُ - بالعكس - عُلُوَّ مَقَام ورِفْعَةَ رتبة! فلقد سَكَنَهُ، بنتيجة ذلك، شعورٌ بأنه يؤدّي دوراً رسوليّاً أو خلاصيّاً في المجتمع، وأطلق ذلك الشعورُ في دمه ووجدانه ووعيه كمّيةً هائلة من النرجسية المقترنة بمشاعر الاحتقار لفكرةِ المعرفة كمعرفة وللمتمسكين بتقاليدها. وشيئاً فشيئاً، كانت بقايا صُوَر المثقف فيه تخبو وجمْراتها تخمد تحت رمادِ دورٍ أيديولوجيّ عديم الفائدة. لم يَعُد مثقفاً، لكنه لم يستطع أن يكون عقلاً للسياسةِ والحزبية، لأن الحزبيين لا يرغبون فيه ويتوجسون خيفةً منه. مثل الغراب - في المثل الشهير - أصبح: خَسِرَ عادة الطيران وأخفق في المَشْي!

الأدهى في مسلسل مفارقاته أنه إذْ بات يحتقر المعرفة التي لا تتكوّن في الوعي من طريق الممارسة - وفاءً منه لفكرة الالتحام بينهما - لم يفتأ يعتقد أنه يملك الحقيقة ويدّعي ذلك لنفسه. وهو لا يكلّف نفسَه سؤالَها عمّا إذا كانتِ الحقيقة إمكاناً في الوسع، فهذا سؤالٌ يتجاوز نطاق قدرته على التفكير، أو - لئلاّ نسقط في التعميم - يتجاوز نطاق الموقع «الفكري» الذي يفكّر من داخله. أما عن السؤال عمّا إذا كانتِ الأيديولوجيا هي عينُها المعرفة، فهو لا يطرحه على نفسه لأنه - ببساطة - لا يكاد يتصوّر المعرفة إلا بما هي أيديولوجيا. أليستِ المعرفةُ الحقّ، في وعيه، هي تلك التي تلتحم بالممارسة وتولد من رحمها؟!

هل هي مفارقةٌ فحسب أن يتأرجح وعيُ المثقف بين أُزعومتيْن وموقعين، بين أن يكون داعيةً شعبويّاً ومالكاً للحقيقة؟ في الظاهر، هي مفارقة فكرية. لكنها، في ما هو أبعد من الظاهر، تعبير عن حالٍ من الاضطراب وعدم التوازن يعيشها المثقفون: شعور مزدوج بالاستعلاء اللاشعوري على الشعب والجماهير (هو ما يضخّم في أنفسهم فكرة حيازة الحقيقة)، وبالانتماء العضوي إلى قدرهما

الاجتماعي ومصيرهما (وهو ما يؤسّس فكرة الالتزام في وعيهم). حالٌ أشبه ما تكون بانفصام الشخصية هي هذه الحال التي يعيشونها. وهي حالٌ تتفاقم اليوم في ضوء حقيقتين متداخلتين: تراجُع فكرة الالتزام التي أصابتِ المجتمعَ الثقافيَّ العربيّ والعالميّ في امتدادِ أزمةٍ حادة أصابت الأيديولوجيات السياسية الكبرى في العقديْن الأخيريْن، وتراجُع مكانة الرأسمال الثقافي في منظومة القيم الاجتماعية والسياسية في عالم اليوم.

* * *

بعد اثنيْ عشر عاماً على كتابة هذا الكتاب وتسعة أعوام على صدور الطبعة الأولى(*) منه، ما زال موضوعُهُ راهناً ومضمونُه النقدي مشروعاً في ما نزعُم. ربّما بَدَتْ نبرةُ النقد في حينها فيه عاليةً وحادَّةً نسبيّاً. لكنها - في ما نقدِّر اليَوم - كانت ضرورية ومشروعةً: ضرورية لإحداث الصدمة الإيجابية في وعي المثقفين من أجل إعادة التفكير في يقينياتٍ بالية ما عادت مقنعة. ومشروعة لأن كمّية الادّعاءات التي انطوى عليها خطاب المثقف، وكميةَ الأوهام والأساطير التي كوَّنها عن نفسه، كانت تستدعي - حكماً - درجةً عالية من النقد تُوازِنها وتَنْقُضُها. على أن هذه الحِدَّة، وإنْ تَسَلَّل الكثير من مفرداتها إلى لغة الكتاب، لم تُجَانِب تقاليدَ النقد الموضوعيّ ولا أمعنَتْ في مساجلة أيديولوجية مصروفة لتصفيةِ حساباتٍ أو لتهشيم صورة المثقف كما قد يُظَنّ. لقد كتبْتُ ما كتبْتُهُ وأنا أنتمي إلى هذه الفئة؛ وإنْ أنا قَسَوْتُ على المثقفين فيشفع لي أني قَسَوْتُ على نفسي بالتَّبِعة. وبهذا الحسبان يكُون نقدي للمثقفين نقداً ذاتيّاً في الوقتِ عينهِ.

استُقْبِل الكتابُ، حين صَدَر، بقدرٍ من الاهتمام لَمَسْتُهُ في ما

---

* صدرت طبعته الأولى بالعنوان نفسِه عن المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

كُتِب عنه تأييداً واعتراضاً ومناقشةً طيلة السنوات الأخيرة. وأشعر الآن بأنه أدّى الغرض الذي من أجله كُتِبَ، ولو في الحدّ الأدنى: فَتْح نقاشٍ في «مقدّسات» المثقف وتمثُّلاته الأسطورية لدوره «الرّسالي». غير أن في جُملة مَن تحمّسوا له، وظَاهَرُوا الأفكار النقديةَ الواردة فيه، مَنْ ذهب به الاستنتاجُ إلى حسبان الكتاب وثيقةَ إدانةٍ للمثقفين وإعلانَ وفاةٍ للمثقف. وبعضٌ من هؤلاء شاء أن لا يرى فيه إلا الوجهَ المتّصل بالالتزام فَقَرَأ فيه ما خَالَهُ جوهرَه: دحض فكرة الالتزام. ومع أنّي ما تعوَّدْتُ أن أُبيحَ لنفسي أن أبرِّر ما كتبتُهُ، أو أدافعَ عنه، ولا أظنُّ ذلك خليقاً بأيّ كاتب (لأنّ النصّ الذي لا يستطيع الدفاعَ عن نفسه أمام قارئه ليس جديراً بأن يُنشر)، إلاّ أني أجد في مقدمة الطبعة الثانية مناسبةً ملائِمةً لأضِيءَ بعضَ ما قد يكون فاتني بيانُه في نصّ الكتاب، علماً بأنّي أسَلِّم بحقّ القارىء في فهمه على النحو الذي شاءَ أو أمكنَهُ فهمُه؛ أمّا حقّي الوحيد، ففي أنْ لا أدَعَ أحداً يأكُل الثَّوْمَ بِفَمِي. ولذلك، لا بأس من أن أسوقَ إيضاحيْن:

أولهما أنّي ما قَصَدْتُ الإساءَةَ إلى صورة المثقفين العرب (وأنا واحدٌ من قبيلتهم) حين أخْضَعْتُ خطاباتهم للتحليل متوسّلاً بمفاهيم **علم النفس المَرَضي** لأفْهم وجوهَ عدم «السَّواء» واختلال التوازن فيها؛ وحين أخضعتُ أساطيرهم «الفكرية» للتحليل المعتمِد على مفاهيم **السوسيولوجيا الثقافية**؛ ثم حين عرضْتُ كثيراً من فرضياتهم المُعْلَنَة والمُضْمَرة (= اللاَّمُوعَى بها) على محْكمة **معرفية** تجتهد - ما وَسِعَها الاجتهاد - في بيان وجُوهِ الزّلَلَ في الإيبيستيمات الحاكمة للخطاب الثقافيّ العربيّ. . .إلخ؛ ولا كانت بُغيتي من ذلك ممارسةِ فِعْلِ الحِطَّةِ والزِّرايةِ بما يقولون، ولا حتَّى تَخْطِئتهُمْ في ما يَعِنّ لي أن أخالفَ الكثيرين منهم فيه. **كان هدفي**، بكلِّ صدقٍ، **أن أفتح حواراً في مسألةٍ منْسِيَّة** (لأن المثقفين أُولاء يَضْربون عليها طوقاً من

الكتمان ويُخرِجونَها من دائرة السؤال!) هي: وظيفة المثقفين المزدوجة - تجاه المجتمع والمعرفة - وماذا فَعَلَ اللهُ بها، عَسَى أن يكون في هذا الحوار بعضُ مساحةٍ للتصحيح والتدارُك. أمَّا أن أكون قد لجأتُ إلى علم النفس وعلم الاجتماع الثقافي والنقد الإيبيستيمولوجي منطلَقاً ووسائط في ذلك الحوار الذي رُمْتُ فتْحَه، فليس في ذلك ما أُعَيَّرُ به أو أُؤَاخَذَ عليه، فإنْ هُوَ - في النهايةِ - إلاَّ هوىً معرفيٌّ ومنهجيّ لا أعتذِر عن الوَلَع به، ولا أجدُ سبباً للشكّ في سلامةِ طويَّتهِ. والأهمُّ من ذلك أن نقدي لأزعومات المثقفين العرب ظلّ مقترناً بإيماني بالحاجة إلى دورهم الذي ما زال مطلوباً وضرورياً، ولكن ضمن نطاق ما هو واقعيّ وبعيداً عن كلِّ شكْلٍ من أشكال الأسْطَرة: التي سَعَى كثيرٌ منهم - سَعْياً غيرَ محمود - في نشرها والتبشير بها في العَالَمين!

وثانيهما أنّي ما قَصَدْتُ الإساءَةَ إلى فكرة - الالتزام على أيّ نَحْوٍ صريح أو مُضْمَر كما ظَنَّ بعضٌ عن خطإٍ ليس مقصوداً أو عن تَقَصُّدٍ منهُ في إنْطَاقِ لساني بما يَبْغِيه هو!. فأنا لا أمْلِكُ سبباً فكرياً أو نفسياً في القَدْحِ بالتزام أعتنقُهُ فكرةً منذ زمنٍ طويلٍ وأُدْمِنُ عليه من دون خَجَل. لكنّي في هذا الأمر وفيٌّ أشدَّ الوفاءِ لقاعدةِ: «دَعْ ما لِلَّهِ لِلَّه وما لقَيْصَرَ لقيْصَر». أُدْرِكُ الالتزام في **حيزَيْن منفصليْن ليسَا متجافيَيْن** في النتيجة، لكن الجَمْعَ بينهما في المقدّمات والأدوات كالجَمْع بين طبيعتيْن متقابلتيْن. ولقد كنتُ واضحاً في الكتاب حين ميَّزْتُ بين التزام اجتماعيّ (وطني، قومي، إنساني، ديمقراطي...) بما هو التزامٌ **سياسيّ**، والتزام معرفيٌّ وأكاديميّ بحسبانه التزاماً فكرياً، فشدَّدْتُ على أن الالتزاميْن لا يتعارضان إنْ وَقَعَ **احترامُ حُرْمَةِ كلٍّ منهما في نطاقه المخصوص**، وعلى أن وجْهَ التجافي بينهما لا يتبيَّن إلاّ متى **اختلطتِ الحدودُ بين المجاليْن**. وكان أنْ أخذني ذلك إلى تقرير رؤيةٍ لستُ أنزِّهُهَا عن الزَّلَلِ، لكنيّ شديدُ الإيمان بها،

ومقتضاها أن المثقف يمكن أن يلتزم سياسيّاً فيكون حينَها مناضِلاً، وأن يلتزم معرفيّاً فيكون إذَّاكَ باحثاً وأكاديميّاً. وإذْ يملك أن يَجْمَع بين صفةِ المناضل والباحث متفرقتيْن أو متمايزتيْن من غير تناقُضٍ أو انفصام، فهو لا يملك - أو بالأحْرى لا ينبغي له - أن يَخْلِط بينهما في الآن نفسِه كما يمكن أن يَخْلط المرءُ، في الوقتِ نفسِه، بين خاصيتيْن مقبولتيْن في تمايُزهما متنافرتيْن في الجَمْع بينهما. لكنّي كنتُ صريحاً - في الوقتِ نفسِه - في دعوةِ المثقفين إلى التزامِ ما ينبغي التزامُهُ في المجال الذي هُمْ فيه متميّزون: التزام المعرفةِ والعلم بوصفهما رأسمالاً غنيَّ العائدات على المجتمع.

كان لا بدّ لي، إذن، من الإيضاحيْن حتّى أبدّد ما قد يكون الْتبس في النصّ عَسَى أن يكون وراءَ التبديد نَفْعٌ.

عبد الإله بلقزيز

بيروت، ٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩

مقدمة الطبعة الأولى

في كل ثقافةٍ منزعٌ دَعَويّ يعلو أو يهبط في ميزان بضاعتها. بعضُ ذلك المنزع يَتَنَزَّل فيها منزلة الموجود الذي ليس له دالةُ وجود، فيكون فيها ما يكونه أيُّ عنصرٍ في مادةٍ أو جسمٍ ليست تتقرَّر هيأتُها بوجوده. ويكون في بعضها الآخر أسّ الجّواهر، ومعدنَ الطبائع، وثالثة الأثافي، فلا تقوم لها القائمة بغيره: به تنطبع، وعلى مقتضاه تجري الأمور فيها مجرى العادة والكُرُور.... !

ثقافة العرب المعاصرة من هذا الجنس الأخير. ازدهرت فيها الدَّعَوَيَّةُ كما لم يزدهر فيها مَنْزَعٌ أو قبيل. وكثُر فيها الدعاةُ من المُتَقَوِّلَةِ المتخرِّصين بما يفيض عن حاجتها لشطح القول والنظر. بل بات الداعية فيها أميراً للكلام تنعقد له الولاية، وينقاد له المبايعون انقياد المعتقِد عن إيمان، المستكين النفس إلى اطمئنان! ولقد قدَّمت الثقافة العربية أهليتَها لأن تكون ثقافة منتجة قرباناً لهذا الهوس الدَّعَويّ المَرضيّ الذي استبد بها، فابتذلها أسوأ ابتذال، ودفع المنتمين إليها إلى البحث عن عوضٍ لها في غيرها، في عملية من اللجوء الاضطراري هي الأولى من نوعها في تاريخها!

كان الداعية في تاريخها معروفاً ببطاقة الهوية الفكرية التي حَمَل. أمَّا اليوم، فقد تناسل الدعاة من بعضهم كالفطر، وباتوا

يحتلون المشهد كاملاً بألوان الطيف كافة: الاشتراكية، والقومية، والوطنية، والليبرالية وهلمَّ جرّاً! وإذِ انهارت الحدود بينهم جميعاً، وخرج المتخندقون من وراء متاريسهم المذهبية، قام الدليل على أن الإيديولوجيا عقيدةٌ واحدة تؤلف بين قلوب سائر من يَدِينُونَ بها على اختلاف منابتهم ومقالاتهم، وأن فعلها سواءٌ على الثقافة والمعرفة كائنة ما كانت لبوسُها وألفاظُها!

آن للداعية أن يصمت، وأن ينسحب من المشهد بهدوء، كي يفسح فرصة للمثقف الباحث كي يزوِّد ثقافته بمساهمة هي في عوز إليها. آن له أن يحترم دوره، وأن لا يتعدى حدود المعرفة فلا يظلم نفسه. لم تعد المرحلة تتحمله، أو تتحمل ثرثرته الببغاوية ومهاتراته الكلامية. فالدعاة أدعياء بلا زيادة ولا نقصان...

ليس هذا الكتاب هجوماً على المثقف كما قد يُظن. بل هو دفاع صادق عنه ضد الداعية، أو بقايا الداعية فيه.

الربـــاط

١ حزيران/يونيو ١٩٩٩

مدخل

- I -

لا نملك أن نقرأ تاريخ المثقف العربي الحديث إلا بوصفه تاريخ صِلَتِهِ **بثلاث سُلَط**: **المعرفة، والجمهور** (= المجتمع)، **والحاكم** (السلطة). ففي هذه العلاقة المثلثة، وفي الصلة بأطرافها، تشكَّلَتْ دائرةُ كيانه، وارتسمت تخومُ فعاليته، وانتظمت لها الأسسُ والقواعد. وكلُّ تأْريخ له لا يمكن أن يحيد عن أحد احتمالات ثلاثة: إمَّا التأْريخ لعلاقته **بالمنظومات المرجعية المعرفية** التي ينتهل منها مصادرَ فكره، أو التي يقيم معها علاقة مساجلة فكرية: معرفية أو أيديولوجية. وإمَّا التأْريخ لعلاقته **بالحقل الاجتماعي**: الذي يشتغل في مناخ وقائعه وحقائقه، فيتخذه ـ كلاًّ أو جزءاً ـ موضوعاً له، ويقيم رهاناتٍ له على بعض القوى فيه، أو يناصب سلطانَها النقد. وإمّا التأْريخ ـ ثالثاً ـ **لعلاقته بالسلطة**، وبالأوجه المختلفة التي تتخذها (تلك العلاقة): إقداماً وإحجاماً، تعاطياً إيجابياً وتجافِ. وفي مختلف هذه الصلات، تتمظهر الأشكال المتباينة لالتزام المثقفين، ويصبح في حكم المتاح تعيينُهم، وتحديدُهم، وتصنيفهم:

تاريخُه على صعيد المعرفة هو ـ ابتداءً ـ **تاريخُ المرجع في وعيه**: نعني تاريخ علاقته بالمنظومات الفكرية التي يَنْشَدُّ إليها وعيُه انشداد الولاء والانتهال، أو انشداد النقد والسؤال. وفي هذا، ليس

يَسَعُ باحثاً في تاريخ الفكر والثقافة العربييْن الحديثين إلاَّ أن يَلْحَظَ ظاهرة العلاقة الثابتة والحاكمة التي شدَّته إلى المرْجعين: العربي - الإسلامي الكلاسيكي الموروث، والأوروبي - الغربي الحديث، منذ بواكير اتباعه: في القرن الماضي وفواتح هذا القرن. وهي عينُها العلاقة التي أسَّست - في جوف الثقافة العربية - إشكالية **الأصالة والمعاصرة**، **التقليد والحداثة**، وسائرَ ما أَنْجَبَتْهُ من مترادفات وثنائيات مفهومية.

لقد توسعت خارطة المثقفين العرب - ومقالاتهم الفكرية - وفاضت جغرافيتُها عن حدود التيارين التأسيسيين: السلفي والحداثي، وباتت تَسَعُ كينونةً رحبةً لتيارات ومقالات أخرى، نشأت في رحم صراع التياريْن الأوليْن، أو على هامشهما، وربما بوحيٍ من الرغبة في النقد والتجاوز. غير أن الذي ليس يعتريه شكٌ، أن الاستقطاب الثقافيَّ والفكريَّ الأصل، الذي وزَّع الوعي العربي إلى تيارين حدِّيَّيْن، كان هو - بالذات - الآلية الحاكمة في إعادة إنتاج، وفي توزيع، «مدارس» ذلك الوعي في المراحل اللاحقة. ففي جراثيم مقدماته وموضوعاته، تقبع سائر ملامح ما تَدَاعَى من تيارات جديدة في قطاعات المعرفة والثقافة كافة. إذ لم يكد يَشُذُّ تيار - على ما في معروضه المعرفي من جديد - عن تقديم «الولاء المعرفي» لمرجعٍ من المرجعين اللذين تأسَّس الفكر العربي الحديث تحت تأثير سلطتهما: منفرديْن أو مجتمعيْن، وفي امتداد نتائج حضورهما النافذ في تضاعيف وعي المثقفين العرب للمجتمع، والعالم، والتاريخ.

إن الصراع الذي جرى، في جوف الثقافة العربية الحديثة، منذ قرن ونصف القرن، بين الدين والعلم، بين القديم والحديث، بين الخلافة والدولة الوطنية، بين الهوية والحداثة، بين الأنا (القومية والدينية) والأممية، بين الخصوصية والكونية، بين الدولة الإسلامية

والدولة المدنية، بين العلمانية وتطبيق الشريعة، بين القصيدة الكلاسيكية و«الشعر الحرّ»، بين القومية والأممية، بين القومية والدين، بين الشورى والديموقراطية، بين الاكتفاء الذاتي (الانغلاق) والانفتاح، بين رفض «الآخر» والتثاقف. . . ، وهي جميعُها عناوين عريضة لخارطة شاسعة من التيارات والصراعات، ومن الملل والنحل. . . ، ليس أكثر من **كيفيات** متباينة للتعبير عن الإشكالية الفكرية الأصل - الممتدة تاريخاً إلى منتصف القرن التاسع عشر - أي إشكالية: الأصالة والمعاصرة[١]. وعليه، وكائنة ما كانت وقائع التراكم الثقافي والفكري، ووقائع الحرب الأهلية المستعرة في الوعي العربي الحديث، فإن تدوين - أو إعادة كتابة - تاريخ المثقف العربي الحديث على صعيد المعرفة، لن يكون تدويناً صحيحاً، ولا في حُكْم المتاح العلمي - الموضوعي، إن لم يتخذ شكل تدوين لتطور وتفاعل قضية المرجع في وعيه[٢]، أو قُلْ إنه لن يكون تدويناً دقيقاً إن لم يُؤرخ لإشكالية الأصالة والمعاصرة في وعي ذلك المثقف. فتاريخه المعرفي هو - بالتعريف - تاريخ هذه الإشكالية في وعيه، بقطع النظر عن مضمونها المعرفي وقيمتها الفكرية من الزاوية المعيارية. . .

*

وكما أن تاريخَه على صعيد المعرفة تاريخُ مرجعٍ في وعيه، انْشَدَّ إليه ذاك الوعيُ انشدادَ تَلاَزُم، كذلك تاريخُه على صعيد علاقته بالجمهور كان تاريخَ وعي توزَّع النظرَ إلى الجمهور (= الاجتماعي) بين أن يكون موضوعاً للدرس والتحليل، وبين أن

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: المركز الثقافي العربي؛ دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٢) للتفاصيل انظر: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣).

يكون رهاناً استراتيجياً أو مَعْقِد رهانات تنتمي إلى حقل الممارسة، أو قل ـ للدقة ـ إلى حقل التفكير في الممارسة. المثقف ـ هنا ـ باحث في الشأن الاجتماعي والتاريخي، والسياسي، والثقافي، متأمِّلٌ في ظواهر اجتماعية كبرى تحتل فيها فعالية الناس (= الجمهور) حيّزاً كبيراً، ساعياً إلى وعي آلياتها، وعللها، ودلالالتها، ونتائجها المادية والرمزية، سَعْيَ الباحث في أي موضوع (علمي) إلى إنتاج وعي متكامل أو منظوميّ به... الخ. لكن المثقف متطلع ـ بجوار ذلك ـ إلى تخطي لحظة التفكير والتحليل في الظاهرة، إلى لحظة التعويل على نوع ما من أنواع الفعالية الاجتماعية، وعلي تجنيد نظرته إلى الجمهور في مشروع اجتماعي أو سياسي يقع خارج نطاق المعرفة والتحليل، أو هو يأتي ـ بالأحرى ـ تالٍ ولاحقٍ لها. لا يكتفي المثقف ـ هنا ـ بأن يكون مجرد باحث، أو عارف، أو حاملٍ لوعي ولرأسمالٍ معرفي، بل يتحوَّل إلى كائن اجتماعي ذي قوة مادية ـ فضلاً عن قوته الرمزية ـ أي إلى «فرد» يملك **رسالة اجتماعية** تتخطى مجرد إنتاج القيم المعرفية (الذي يختص به المثقفون دون سواهم من فئات المجتمع)، لتبلغ عتبة المشاركة في إنجاز تراكم الممارسات.

إذا تركنا جانباً صلة المثقف بالجمهور كموضوع للمعرفة والتحليل، لأنها صلة معرفية تشبه أية صلة أخرى يقيمها المثقف بأشياء وموضوعات العالم الخارجي، واكتفينا بصلة التقدير والمراهنة التي يقيمها ـ في وعيه ـ بذلك الجمهور، أي باعتباره الجمهورَ ذاك قوةً اجتماعية تستحق ـ أو لا تستحق ـ التعويل...، لوجدنا أننا سنكون إزاءَ **موقفين** للمثقف: موقف **التعظيم** الكبير للشعب والجماهير، والانقياد الكامل إلى التعويل على دورها الخلاصي والإنقاذي، الذي يصل ـ في أعلى مستويات التعبير عنه ـ إلى حسبانهما قابلةً للتاريخ، والقوة التي يؤول إليها أَمْرُ صناعته،

وإنفاذ أحكام «الحتمية» فيه. ثم موقف **الاستصغار والزراية** لهما، على قاعدة الاعتقاد بأن الشعب والجمهور «أسطورة» سياسية جديدة لا تستطيع أن تنجب غير أفعال الدهماء العمياء، والتي لا وظيفة لها غير مصادرة دور قوى اجتماعية أعظم ثقلاً في ميزان المجتمع والتاريخ، والنخب منها تحديداً: أكانت نخباً سياسية أم ثقافية... الخ.

نحن في الحالين - إذاً - إزاء صنفين من المثقفين[٣]: إزاء مثقف **شعبوي**، يقدّس الجمهور، ويمحضه الولاء، ولا يتصور التاريخ والتطور والتغيير إلا مقترنةً به. ثم إزاء مثقف **نخبوي** يحتقر «العامة»، ويمارس التشنيع على وعيها «المتخلف»، ولا يتصور التاريخ إلا فعلاً «عاقلاً» تمارسه بالنيابة نخبة «مُلْهَمَة»!. الفوارق بين الصنفين وافرة: «يتتلمذ» الشعبوي للشعب، فيما يتعالى النخبوي عنه، هذه واحدة. أما الثانية، فإن الشعبوي يعتبر مخرجاً وحلاً ما يعتبره النخبوية علّة للانسداد وسبباً للإخفاق! وفي الثالثة، يذهب إقبال الشعبوي على الجمهور إلى حدّ التحالف معه ضد الدولة، والسلطة والنظام، فيما يذهب إدبار النخبوي عنه إلى حدّ محالفة الدولة وتوابعها ضدّه!. قد يبدو الخلاف بين الشعبوي والنخبوي خلافاً فكرياً، والحقيقة أنه خلاف سياسي!. بل المفارقة أظهرُ هنا من أي مجال! فإذ يبدو النخبوي مثقفاً يُعلي من شأن **الرأسمال المعرفي**، والشعبوي سياسياً: يرفع من قيمة ورصيد الممارسة على حساب الفكر، نكتشف مكر اللعبة وتناقضاتها الداخلية، بل ومضمونها العكسي: فالنخبوي إذ يستصغر شأن الجمهور، باسم المعرفة والثقافة، لا يفعل - في حقيقة الأمر - سوى أنه يُسْنِد إلى نفسه **دوراً رسولياً - خلاصياً**، وهو دورٌ سياسي بامتياز: إذ يصادر

(٣) تناولنا ذلك بالتفصيل في كتابنا: **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية** (بيروت؛ الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩٨).

الفعالية السياسية للجمهور، ويحتكرها، ويمارسها نيابةً عنه!. أما الشعبوي: الذي يبدو ـ على سطح الصورة ـ سياسياً، فهو لا يعدم موقعاً ثقافياً محافظاً: إسناد الحقيقة (وهي فعلٌ معرفي) إلى كائن آخر هو الجمهور! ذلك أن تعويله على ذلك الجمهور ليس أكثر من تعبير عن **استقالته الفكرية**، وعن وعيٍ لديه بأن مستودعَ الحقائق في مُكْنَة ووسع ذلك الجهور!

في كل حال، لا نملك أن نقرأ تاريخ العلاقة بين المثقف والجمهور إلا بوصفها علاقة بين مقاربتين فكريتين مختلفتين: بين المقاربة الشعبوية وبين المقاربة النخبوية، للجمهور، والشعب، والطبقة. وهي مقاربات ذات جذور ضاربة في التاريخ، وليست طارئة على وعي المثقفين العرب اليوم، وإن كانت حدّة الصراعات الراهنة في الحقل الثقافي العربي قد رفعت درجة التقاطب بين المقاربتين إلى مستوى لا سابق له في الحِدّة، ـ وبالتالي ـ خلقت الانطباع بأنها قضية جديدة على ذلك الوعي.

*

وأخيراً، فإن علاقة المثقف العربي بالسلطة ـ وقد تكون أقدم العلاقات في رصيده ـ تمثّل العلاقة النموذجية للتوزّع، والتنوّع، الأكثر خصوبة، بين الإقدام والأحجام، بين الانفتاح والانغلاق، وبين الانتماء والانكفاء. بل هي العلاقة الأكثر قلقاً وتوتُّراً بين سائر العلاقات التي نَسَجَهَا مع أطراف أخرى، لأنها العلاقة الأكثر حضوراً ـ وقهرية ـ في يوميات ممارسته الثقافية، والتي لا تقاسُ بها قهريةُ علاقته بالمرجع المعرفي أو بالمرجع الاجتماعي، من حيث هي علاقات كان في حوزته ـ غالباً ـ ممارسةُ قدرٍ من السيطرة على قهريتها، بالإرجاء والتأجيل، أو بالمصالحة والتوليف، أو حتى بالحسم القطعي غير المُكلّف على الصعيد الشخصي...، ممّا لا يسوغُ أمرهُ مع هذه العلاقة!

ومثل سابقاتها، كانت علاقتُه هذه بالسلطة علاقة مضطربة، لم يقرَّ أمرُها على قرار: فهو ـ من جانب ـ عقْلُ السلطة، ولسانُها، وحُسامُها المستَلّ للمنافحة والمدافعة، ضد الناقمين والأخصام: من مناوئيها في الداخل، ومُسْتَعْدِيها في الخارج. لكنه ـ من جانب ثان ـ ضمير المعارضة الأعلى والأمثل، وصوت المستضعفين، والسائلين، والمحرومين، ولسان الذين لا لسان لهم يجهرون به حقّاً، ومسعىً، ومطلباً، ضد من يغمطهم حق الكلام، والاعتراض والسؤال! إنه فقيه الحاكم، ونبيُّ المحكوم، حسامُ الخليفة ودرعُ الخليقة، حارسُ الحضرة الشريفة، والفارس العضوي للحقيقة... الخ! إنه «الموزَّعُ بالتساوي بين طائفتين» كصوت فيروز، على ما قال شَيْخُنَا في وعي المفارقات: محمود درويش (في «**قصيدة بيروت**»)! من هذه المفارقةِ صُنِعَ، وفي سياقها عاش، وعليها سيموت! إنها قَدَرُهُ الذي كان، وما يزال، وسوف يبقى، لأنها الحقيقة التي تؤسّس علاقة المثقف ـ كل مثقف ـ بالسلطة ـ أية سلطة ـ في التاريخ: أكان ذلك ـ هنا ـ في ديارنا، أم في ديار غيرنا من شعوب البشرية.

إن الثنائية الحاكمة لعلاقة المثقف (العربي) بالسلطة هي ثنائية **المعارضة والموالاة**. فهو مثقف الشعب والمجتمع، المندمج، والعضوي، والملتزم: المنتمي إلى حزب يساري، أو عقائدي (ديني مثلاً)، والذي لا يعي وظيفته إلا بوصفها اختياراً أيديولوجياً لصالح المغلوبين والمحرومين، ولصالح الحقوق الجماعية: الوطنية والاجتماعية المهضومة. ثم هو مثقف الدولة والسلطة: الملتزم بالدفاع عن الكيان والوحدة والاستقرار ضد أخطار التصدع الداخلي والضغط الخارجي: المنتمي إلى حزب الدولة أو إلى دولة الحزب، وربما إلى دولةٍ بلا حزب! في الحالين، وبقطع النظر عن التباين في الولاء والاختيار، هو «مثقف عضوي» في تعريف شيخنا الإيطالي:

أنطونيو غرامشي ومن ذهب في القول مذهبَه، لأنه بالالتزام التَزَمَ، وإليه آبَ أَوْبَةَ الناصح والمحارب. وعلى ذلك، ليس يسوغ وعيُ تاريخ علاقته بالسلطة إلا في سياق هذه الجدلية الحادة التي شدَّته إلى ضفة الـ ـ «مَعَ» وإلى ضفة الـ ـ «ضدّ»، والتي ليست تنطبق على مثقفينا حصراً، بل هي تكاد تشمل سائر حالات العلاقة بين المثقفين والسلطة في التجربة التاريخية للبشرية: ماضياً، وحاضراً...، ومستقبلاً.

إجمالاً، ليس يسعنا التأريخ لعلاقة المثقف العربي بِمُثَلَّثه الإشكالي: المعرفة، والجمهور، والسلطة، إلا من حيث هو تأريخٌ لعلاقاتٍ من التوتُّر الإشكالي بين حدودٍ متعارضة متنابذة: **بين حدّ الأصالة والمعاصرة في الفكر والمعرفة، وحدّ الشعبوية والنخبوية في الوعي الاجتماعي والسياسي، وبين حدّ المعارضة والموالاة في علاقته بالسلطة!**. قد يكون السياق السابق توصيفاً خارجياً لتلك العلاقات، ولآلية التوتر والتجاذب فيها، وهو عينُ ما فعلناه، ولكن، ذلك لا قيمة له إلا بالقول ـ استطراداً ـ إن علاقات التوتر تلك لم تكن تعكس ـ في غالب الأحيان ـ إلا عجزاً مزمناً عن بناء مساحات للتركيب والتوازن بين المتناقضات!

- II -

برَّر المثقف التقليدي، في إطار المجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط، نفسَه ووضعه وحرفتَه على نحوٍ يحملنا على تسجيل بعضٍ من الاعتراف لدوره. قال عن نفسه إنه صاحب رسالة في العِلم والاجتماع الإنساني: إنتاج المعرفة وتزويد السلطان السياسي بحاجته من الأفكار. وقال عن نفسه إنه واحد من حراس الحقيقة التي انعقد عليها إجماع الناس وانشَدَّ إليها إيمانهم بها. ثم قال عن نفسه إنه في عداد من لا تقوم الدولةُ، ولا يقوى عودُها وتشتد

شوكتُها، إلاّ به. وفي الأحوال جميعاً، لم يتزيَّد في ما عرَّفَ به النفس، ولم يغالط في تقديم دوره في حياكة النسيج الحضاري الذي انتمى إليه. بل كان قولُه أقرب ما يكون إلى التسجيل والتقرير منه إلى سَوْقِ أحكام القيمة. . . .

نعم، لا مراء في أن هذا المثقف ارتضى عَرْضَ عقله ولسانه لخدمة الدولة والسلطان، وسكت عن جَوره وبطشه، ونافح عنه ضد الخصوم والرعية. ولا مراء في أنه أَعْمَل تقليباً في النصوص (المرجعية) باحثاً عمَّا يسوِّغ له عقد الولاء لصاحب الأمر، «مجتهداً» في أن يتأوَّلها على النحو الذي يفيد الحاجة إلى ذلك، حتى وإن قادهُ «الاجتهاد» أحياناً - بل كثيراً - إلى ما يعاكس مرمى تلك النصوص. ثم لا مراء في إنه اعتبر الفكر والكتابة حرفة للاعتياش، أو - في حالة الاستكفاء والغَنَاء - رأسمالاً للاستزادة من أنصبة الامتياز، ودرباً سالكة للارتقاء. غير أن الذي كان يشفع للمثقف فعله **أَمْرَيْن**: أن ثمة حقيقة مطلقة في حوزته، وأن ثمة مشروعاً تاريخياً قيد التحقق. فأمَّا أن هناك حقيقة مطلقة، فذاك مما لم يكن يرقى إليه شكُّه: يستوي في ذلك النَّصِّيون وأهل الرأي، الفقهاء والكلاميون والمتصوفة والفلاسفة، من أَخَذَ منهم بظاهر النصوص ومن قَلَبَها على وجوهها كافة متأوِّلاً، ومتسائلاً، أو مقارناً. وحيث الحقيقة انوجدت وتجلَّت بقيام الوحي، فقد بات الواجب الشرعي أن ينهض العلماء - «ورثة الأنبياء» - بتعميم أحكامها وتفسير مستغْلِقِ عباراتها، وبالتالي حمايتها من التدليس. و - بذلك - رَسَمَ إيمانُهم بها حقلاً كاملاً من الوظائف المعرفية - الدينية كانت الثقافة العربية - الإسلامية الوسيطة، في الأغلب الأعم مما جرى إنتاجُه داخلَها، حصيلةً لها. وأمَّا أن هناك مشروعاً تاريخياً، فذلك - أيضاً - مما لم يكن أحدٌ من المثقفين القدامى ليرتاب في أمره. وهو المشروع الذي فُهِمَ جيِّداً أنه موكولٌ للدولة وأنها صاحبة رسالة في

الدين والدنيا: في المعرفة، وفي المجتمع والسياسة على السواء. فهو إذ يخوض في مسائل العقيدة والشريعة والكليات والجزئيات...، يخوض في شؤون الحقيقة، وهي قوام كل إيمان. وهو إذ يمحض السلطان الولاء، ويسدي الخدمة للدولة، فإنما لأنه يساهم في إنْفَاذ إرادة بناء المشروع التاريخي والحضاري.

هذا حال مثقف الأمس: مثقف المجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط: وهو ـ بغير مماحكة جدالية ـ ما ليس يصدُق أمرُه على المثقف العربي اليوم من سائر الملل والنحل. هذا الذي لم يعد في وسعه أن يتمتع بالمكانة الاعتبارية التي كانت للأَول، لدى الجمهور، ولدى الخاصة، كما لدى الدولة. والأسباب في هذا التدهور الذي أصاب صورته وموقعه في الاجتماع الوطني عديدة. يتعلق بعضها بمتغيرات المجال المعرفي في العصر الحديث، ويتعلق بعضها الثاني بتحولات البنى السياسية والاجتماعية ونسق القيم في المجتمعات العربية المعاصرة، فيما يتصل بعضها ـ ثالثاً ـ بغياب الحافز الأعلى (الحضاري) لدور المثقف:

ـ ١ ـ

كان فعل المثقف الكلاسيكي منتمياً انتماءً عضوياً إلى حركة تاريخية كبرى هي **إنتاج الحضارة**: الحضارة العربية ـ الإسلامية في العصر الوسيط، المنطلقة ـ ابتداء ـ من المشروع النبوي المحمدي في مكة والمدينة والمجال الحجازي، والبالغة نقطةَ نهايةٍ تاريخية بسقوط غرناطة والخروج من الأندلس. كان مثقف بغداد، والبصرة، والكوفة، والقاهرة، والقيروان، ومراكش، وفاس، وقرطبة، وإشبيلية...، لحظةً في حركة صعود تاريخ ـ حضاري نحو الشفوف والعالمية، كان صانعاً من صنّاعها، وناطقاً رسمياً بها، وكانت بيئةُ ذلك الصعود حافزاً مميّزاً لتنشيط مساهمته في إنتاج تراكم علمي كان

من أثمن ما قدمته حضارة العرب والمسلمين في الحقبة الفاصلة بين الثقافة الإغريقية، والثقافة الأوروبية في فجر العصر الكلاسيكي الحديث. لذلك السبب، كان في وسْع مثقف هذه الحقبة الوسيطة من التاريخ الإنساني، أن يكون صاحب مشروع فكري فعَّال في مجتمعه، وتاريخه، وحضارته. بل كان في وسعه أن يكون عالمياً على خلفيّة مركزية حضارته في التاريخ العالمي.

شروط المثقف العربي الحديث كانت مختلفة تماماً: خرج إلى الوجود في أعقاب السقوط الحضاري «العظيم»، وبعد ظَلْمَةٍ ظلماء من التراجع والانحطاط، مستنداً إلى جدارٍ متآكل، وقواعد مهترئة. لا، كان عليه أن يفتتح حضوره في حضرة عالم جديد عليه تماماً: عالم تغمرُهُ مدنية أخرى منتصرة في المنافسة الحضارية. مدنية تحدّد الحدود، وترسم الأطر، وترسي القواعد، وتكرس القيم، على مشيئةٍ حرّةٍ سيدة. ولم يكن أمامه سوى أن يختار أحد أمرين: أن يمانع ويعاند، فيهاجر إلى الماضي باحثاً عن نقطة ارتكاز يقف عليها «متوازناً» ليساجلها مساجلة المدافع عن وجود متمايز صعب. أو أن يداري ويجاري، فيصغي، ويتعلّم، ويقلِّد، ويبشِّر، باحثاً عن سبيل إلى الاعتراف بكينونةٍ لم يعُد يملك أن يقرّر الحق فيها منفرداً. هكذا توزَّع وعيُه بين أن يكون ذاهلاً عن التاريخ، فيغشاه الشعور بأن ينصرف إلى تاريخ ذاتي خاص هو كينونته الوحيدة، وشرف وجوده، وبين أن يكون مذهولاً بالتاريخ، فينساق في لُجَّة حقائقه، موطِّناً النفس على ممارسة «نسيان إيجابي» لـ (أنا) جريحة ما عادت تملك أيَّ إغراء يصرفه عن وجوب تحصيل كينونته الممكنة: أن يكون على مثال ما شاءته حضارةُ الكون المنتصرة!

في الحالين معاً: في حال الإقبال على حضارة وثقافة «الآخر»، وفي حال الإعراض عنها، ألفى المثقف العربي الحديث نفسَه مأزوماً، بل قُلْ صوتاً عديمَ الحوْل والقوة، ليس يَقْوى على

أداء أي دورٍ بحجم ما يريده لنفسه ويرضاه. المثقف التقليدي، المنكفىء إلى مدوَّنة الماضي والأصول، لم يبرح موقع المُدَافَعَة المستحيلة لحضارةٍ وثقافة لم تَعُودَا في قلب مشهد المنافسة الكونية. ولذلك، لم تكن المُدَافَعَة لتنتمي إلى فعلٍ يرُوم إنتاج حضارةٍ لم تعد تستطيع أن تنتج إلا الحنين إليها! والمثقف الحديث هكذا كان شأنُه: مَسُوقاً إلى التعلم والتَّتَلْمُذ لغيره، مدفوعاً إلى التبشير بحضارةٍ لم يكن من منتجيها، ولا يملك أن يدافع عنها أصالة، بل نيابة تشهد على تطفُّله، أو تسوُّله!

انتهى المشروع الحضاري الذي وُلد المثقف العربي في رحمه، وخرج إلى الوجود منافحاً عنه، ولم يتبقَّ له من الدمار العظيم غير أطلال يناجيها، أو شاهدٍ على ما يعفيه من الوفاء بأمانة البنوَّة لرمزٍ قضى. وهكذا، كان عليه أن ينتج بعيداً عن أي وازع حضاري يُشْعِرُه بالنجاعة والسيادة. كان عليه أن يكتب، ويكتب، على هامش التاريخ!

- ٢ -

حيازةُ الحقيقة التي جاد بها الوحيُ القرآني، وعزَّزها اجتهاد من أجمع أهل الرأي على حُجّية اجتهاده، كان ممّا مَنَح المثقف العربي ـ الإسلامي الوسيط الشعور الحادّ بإيجابية الأفكار التي كان يزرعها في النصوص وفي النسيج المجتمعي باطمئنان لا يهزُّه قلق، أو يَعْرِض له استفهام. كان وعيُه ثمرة تلك الحقيقة المطلقة، بمقدار ما كان حارساً لها ضد أخلاط فكر المتسربين بآرائهم إلى داخل «دار الإسلام» من أهل «الملل والنحل» الأخرى التي لانت عريكتهم واستسلموا للفتح: بالقوة أو بالانقياد. لكنه ـ في الحالين ـ كان صاحب فكرة انتصرت في العصور الوسطى على السابقات والمجايِلات من الأفكار، خاصة بعد أن انْتَهَلَتْ من منظومات ثقافات الآخرين لتتوّج نفسها ثقافة كونية بامتياز.

لم يكن في وسع المثقف العربي الحديث أن يكون ما كان مثقف العهد الوسيط، ليس فقط لأنه لم يكن فقيهاً، أو متكلماً، أو عالماً علوم الشرع شأن سلفه، بل ـ أيضاً وأساساً ـ لأنه نشأ في بيئة فكرية وثقافية لم يكن فيها الفكر الديني في قلب مشهد المعرفة، ولم تعد فيها المعرفة بالمطلق أسّ الأسس في نظام التفكير. ولم تكن مشكلته فقط في أن مركز ثقافته العربية تدهورَ إلى دركٍ سافلٍ في مرتبية المعارف والثقافات، وفي مضمار المنافسة بينها، بل كانت ـ أيضاً ـ في أن يقينيات المعرفة الإنسانية القديمة، حول الطبيعة والإنسان والمجتمع، اهتزت وتصدّعت، ونبتت في شروخ تصدُّعها أسئلة مؤرقة حرجة، وبات النسبيُّ ـ في امتدادها ـ الشيء الوحيد الذي يستنهض مغامرة التفكير. ليس ضرورياً أن يكون هذا المثقف قد فَقَد إيمانه الديني، وإيمانه بحقيقته المطلقة، يكفي أنه عاين كيف أن مساحةَ إرادة الجواب عن أسئلة الوجود المادي توسَّعت، بسيطرة العلم والتقنية والمعارف الحديثة، لتصبح الحقائقُ معها ـ عقلية كانت أم تجريبية ـ قابلةً للتغيُّر المستمر مع كل دخولٍ جديد ـ يحرزه العلم ـ لفرضيات جديدة، ومناهج ومعطيات جديدة في نسيج ميدانه!

كان مثقف الأمس جاهزاً للجواب عن أي شأنٍ من شؤون الدنيا والدين، فالمعرفة لديه ليست أكثر من استدعاءٍ للنص، ومن التماسِ العون من مدوَّنةٍ موضوعة تحت التصرف. أما مثقف اليوم، فلم يكن في جعبته غير أن يأخذ حِذْرَهُ في الكلام، ويتباطأ في الجواب، وينصرف ـ في الأغلب الأعم من الأحوال ـ إلى التساؤل. لقد أصيبَ وعيُه بما أُصِيبَتْ به مدنيتُه: التصدُّع، ولم يَعُد يملك أن ينتج المعارف بحرّية: على مثال ما كان على مجتمه أن يتوقف عن إنتاج الحضارة والمشروع التاريخي!

- ٣ -

نشأ المثقف الكلاسيكي في محيطِ مجتمع أمّي، يقدس الكلمة، كان هو مفتاح الأسرار فيه، وكان الوسيط، وصاحب الشأن في مملكة العرفان. كان عقلَ المجتمع، ولسانَه، وقلمه. كان المثقف في زمرة العلماء «ورثة الأنبياء» على ما علَّمتْه عقيدتُه. وعليه، كان المجتمع مستعداً لأن يصغي إليه ويصدِّقه: فهو من سيعلّمه شؤون دينه ودنياه، وهو من يقيم لديه الفيصل بين الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمستشنَع، وهو سراجُه في عتمة مجاهل الحياة وضروب التنوُّع في «نوازلها»... الخ. لذلك استحق أن يحظى باعتبار خاص يناسب وظيفته الاستراتيجية في الاجتماعين الديني والمدني، ومكانته في معيار الدين والمنفعة... الخ. وقد تغذَّى ـ هو ـ من هذا الرأسمال الرمزي، فأفسح المجال لتنمية رأسماله المادي، وترقية موقعه في سلَّم القيم الاجتماعية، والصيرورة في عدادِ صفوةِ ذات بال...

أما حفيده، المقذوف به في مرجل عصر تحوُّل، فلم يشهد في سيرته إلا ما قام به الدليلُ على هامِش دوره وأمْرِه. فقد بَاتَ في وسع حضارة اليوم أن تعيد رسم تخوم سلطانه على نحوٍ أكثر تواضعاً! لم يَعُد العارف الوحيد في مملكة الذاهلين عن الحقيقة، فقد تعدَّد العارفون بالمدرسة، وبالصحافة، وبالإذاعة، فالتلفزة، والإنترنت... الخ. ولم يعُد صاحب الرأسمال النادر (المعرفة) الذي يعلو على غيره، فقد بات الرأسمال المادي أوفر قيمة وأَدْعَى إلى الاعتبار من كلام هو إلى الثرثرة ـ أضْحى ـ أقربَ منه إلى الشيء «المفيد». وإذْ كَسَدَتْ بضاعتُه في سوق القيم أمام بضاعة التاجر، والمقاول وهلمّ جرّاً، فقد عَايَنَ كيف يمكن أن يتحول الانهيار في الموقع إلى قيامةٍ بئيسَة للنفس تنتهي بها صورةٌ قديمة لا يبقى منها غير حطام، تحاول الأنا المكلومة لملمة أشتاته

نوستالجيّاً! والمأساة في أن ذلك يعود ـ في النهاية ـ على ثقته بنفسه بأوخم العقابيل! ولعلَّ في ذلك بعضٌ مما يفسّر حال التحول الدائم في مزاجه ووجهة رأيه وقوله. فماذا يستطيع صاحب البضاعة غير النافعة إلا أن يتحرر من وطأةِ بضاعته البوار على نفسه؟!

- ٤ -

وأخيراً، كان مثقف الأمس ذا حظوة لدى السلطان السياسي، بسبب دوره المركزي في بناء شرعية ذلك السلطان، والتسويغ لها من داخل المنظومة الشرعية، وخاصة بعد أن انهارت الخلافة ـ عقب الخلافة الراشدة ـ وتحولت إلى ملك جبري عضوض ظل عرضةً للطعن والاعتراض: من القائلين بنظام الإمامة (= الشيعة)، كما من المتشبثين بالسياسة الشرعية الرافضين لنظام الأحكام السلطانية (= بعضٌ من الفقهاء السنة). ولما كان على السياسة والدولة أن تحوز الشرعية الدينية في مجتمع إسلامي يستقيم به أمرها، فقد كان على ذلك المثقف أن ينهض بذلك الدور، وأن يكون أيديولوجيَّ الدولة وعقلَها. وقد أتاحت له هذه الوظيفة حيازة موقع مميَّز في المرتبية الاجتماعية لم يؤثر فيها كثيراً انحيازُه إلى الدولة على حساب النص، ولا شعوره بأن قاعدة «من اشتدت وطأتُه وَجَبَت طاعته» ـ المعمول بها ـ ليست قاعدة شرعية، بل سياسية. ذلك أنه كان يعي جيداً أن دوره سياسيّ في المقام الأول.

مثقف اليوم لم يعد يملك أن يقوم بذلك الدور، لا لضعفٍ فيه، بل لزوال الحاجة إليه، باتت السلطة تتحصَّل شرعيتها من خارج الإيديولوجيا: من المشروع السياسي للنخب الحاكمة. وعليه، صار في وسعها أن تَحتَاز الشرعية الوطنية في مواجهة الاحتلال، أو العدوان الأجنبي، أو الهيمنة الخارجية، وصار في وسعها أن تحتاز الشرعية الاجتماعية بدفاعها عن مشروع تنموي

وطني: اشتراكي أو مستقل. مثلما باتت قادرة على تحصيل تلك الشرعية ـ دستورياً وديمقراطياً ـ من خلال صناديق الاقتراع. في كل حال، لم يعد الهامش واسعاً أمام المثقف ليقوم مقام صاحب التسويغ والتشريع لقيام الدولة والسلطة، وبات قصارى ما يستطيعه أن يظفر باعترافها وببعض عطائها عند الانتباه، هو الذي كانت شرعيتُها تتوقف على اعترافه بها!

* * *

ومع ذلك كله، مع هذا التحوّل المثير في مكانة المثقف العربي الحديث ووظيفته، ما زال يتقمَّص دور الداعية، ويُسند لنفسه أدواراً تتخطى قدرته الفعلية على الأداء والإنجاز! ما زال أسير صورته عن نفسه التي رسمتها له ظروف لم تعد موجودة. إنه الوهم: يملك عليه الوعي، ويدفعه إلى تقمُّصٍ هو شكل من أشكال التعويض النفسي. مكابرة لفظية ضد الاعتراف بالهزيمة: هزيمة صورة ودور!

الفصل الأول

مفارقات اللاتوازن

أولاً: في المفارقات

جِيل المثقفين العرب، الذي رأى النور في سنوات الأربعينيات والخمسينيات، ونَمَا وعيُه في محيط تحولات هادرة، نضجت في رحم نهايات الستينيات ومطالع السبعينيات، هو الجيل الذي يُفْتَرض فيه أن يُمثل اليوم ـ وبقوة أحكام الزمن وتداول الأجيال ـ كتيبة الصدارة في معركة اجتراح الأفكار والتصورات الكبرى التي يتزود بها وعي الناس في مواجهة مطالب التنمية، ومطالب البقاء، من تلك التي يجاهرون بها، في حالِ صَحْوِهم، أو تفرضها عليهم ـ عند الغفلة والإعراض ـ أحكام مرحلةٍ تعتصر وجودَهم وتمتحنُ كيانهم. . .

نحن في غير ما حاجةٍ إلى ترتيل أيٍّ من ألوان الأدلة على ما ذهبنا إليه، فهي قائمة بحكم بداهةٍ تشهد لنفسها بغير تكلُّف: إذ أَلْيَس هذا الجيل (هو) ممَّن تتراوح أعمارُ أفراده بين خواتم عقدهم الرابع وخواتم عقدهم السادس؛ وهي، على ما أجمعت على ذلك مقالات التربية وعلم النفس، ناهيك عن التجارب، أخصب لحظات الزمن وأنضجها عطاءً لدى المرء. ثم، أليس هو الجيل المخضرم الذي نال من التاريخ والتجارب نصيباً، إذ قُيِّض له أن يعيش ـ

فيشهد ـ من صنوف الهزات ما تصدَّع به كل يقين وانهدَّ به كل اطمئنان، وهُمَا معاً سواءٌ في مجافاة مذهب الوعي التاريخي للعالم من حيث هو الحقيق ـ دون شَبَه أو نظير أو ملازِم ـ بحفظ نسغ الحياة في الفكر من التلف والفساد. وأخيراً، أليس هو الجِيل الذي هيَّأ له العصر وتراكُم المعارف ـ في لحظة جاريةٍ مذهلة منه ـ أن يعبَّ من مناهل الثقافة والفكر ما على سابقيه من الأجيال عزَّ وامتنع، واستعصى أمرُه في أقل حال؟!

ذلك كلُّه ممَّا في عِدَاد المُفْتَرَض، و«المُفْتَرَضُ» شأنٌ ذهني ليست تَشُدُّه وشيجةٌ مؤكدة بما ساغَ له التحقُّقُ والتمكين المادي. ومتى كان الحديث في الصلة بين المفترض والذهني وبين المتحقق والمادي عربياً، أي متى كان حديثاً في علاقةٍ تستقيم ـ أو لا تستقيم ـ في مجال اجتماعي وتاريخي هو المجال العربي، ارتفعت أسباب الاستفهام عن سعة البون الفسيح بين الحدَّين! إذ الحديث ـ في هذه الحال ـ مما يَسْري أمرُه في بلادٍ هي ـ من دون مبالغة ـ موطن المفارقات كافة! وهل قليلٌ ـ في باب تلك المفارقات ـ أن يتكلم المثقفون كثيراً في «كل» شيء دون أن يفكروا ـ على نحو صحيح ـ في أي شيء، وأن يُفْرِدُوا لألسنتهم دوراً رسولياً وهُمْ في التلهف على السلطان، وعلى نَذْرٍ قليل من المال، غاية؟! ثم هل قليلٌ أن يتواطأوا مع النفس، على أسوء حال، فيصدّقوا رواياتهم عن أنفسهم وفيهم عَوَزٌ ومسيسٌ من الحاجة إلى من يصدّقهم؟

في كل الأحوال، ما كان للتناسب بين حساب الحقل وحساب البيدر أن يستقيم أمرُه لدى هذا الجيل المنوَّه به. فقد بَدَا ـ على غير ما رام ـ الأقل مقدرة على تدوين مساهمته في صناعة حقائق المرحلة إذا ما قيس ـ مثلاً ـ بمن سَلَفَه. ـ ولم يشفع له، في هذه النكبة التي أصابت صورته ودوره، أنه تمتَّع بحظ أوفر من التكوين والتحصيل يَخْلُقُ به المفاخرة بهما، بل تراءى حظُّه الموفور ذاك

وكأنه استثمار مجتمعي فاشل في نخبة مثقفة عاقر، أو تضحية عامة في مشروع لا رِبْحَ يدرُّه على أحدٍ ممن ضحُّوا ساعين إلى تحصيل عائدات مجزية! وكان ذلك من الأسباب الفائضة التي رفعت من درجة تبرُّم المجتمع والسياسة بنخبة المثقفين وحسبانها عالةً على المال العام الذي صُرِف «بغير وجه حق» في تكوين شريحة سقيمةِ الهمَّة!

والحق أن القصور، الذي رَشَح أمرُه في عطاء هذا الجيل من المثقفين، هو مما يمكن أن يُنْسَب إلى شروط وجودهم لا إلى عطبٍ ما في جهاز صناعتهم، وآيُ ذلك أنهم ما بَخَلُوا بما أوتُوا من قدرة النظر والاستبصار في ما عَنَّ لهم من هموم المجتمع والتاريخ، وما عزفوا يوماً عن الصدوع بالرأي في نوازل طُلِبَ منهم إعمال النظر فيها، بل بذلوا الجَهْدَ على الوجوه كافة، متقصين أَيْسَرَ السُّبُل إلى صَرْفِ الفكرة في حساب العَمَل. لكن سَعْيَهم كان ممَّا عرضت له العوارض في الأغلب الأعمّ من الأحوال، وكان ذلك ممَّا فرضَتْه عليهم عاديات الزمن الحادث. فإذْ كان تعداد مثقفي الأمس قليلاً يُطلب في كل حال، بات جَمْعُهُم ـ اليوم ـ غفيراً يفيض عن الحاجة والسؤال. وإذْ كان أهل السياسة أمس مدفوعين إلى توسُّل رأي أهل القلم في أمور الدولة والاجتماع، باتَ صمت هؤلاء اليوم مَطْلَبَ أولئك كي يستقيم أمر السياسة في أيديهم دون جدال! نعم، قبل نصف قرن من اليوم، ما كان في وسع الدولة ونقيضها ـ حزب أو أحزاب المعارضة ـ بناء مشهد السياسة دون أن يحتل فيه المثقفون المركز المرموق الذي بهم يليق: فهُمْ ـ دون سواهم ـ مالك أثمن رأسمال رمزي: المعرفة. أما اليوم، فلم يعد في وسع الدولة، ولا في وسع نقيضها «الثوري» النهوض بأعباء السياسة دون إخراس هذا «الثرثار» الجديد المزعج: المثقف، هذا الذي ينافس ـ أو يتطلع إلى منافسة ـ صاحب الشأن في شأنه!

نعم، لم يتخاذل المثقفون لكنهم خُذِلوا. . . . !

لكن، ألم يكن المثقف مسؤولاً عما أصابه ويصيبه؟ لنفحص بعض مفارقات وعيه سبيلاً إلى مقاربة السؤال.

١ ـ السلطة والاستضعاف

في كل مناسبة، وبدون مناسبة، لا يَكُفُّ المثقف العربي عن تكرار لازمةٍ رتيبة باتت فارغة من فرط الترداد: انطواءُ فِعْلِه الثقافي (أو الفكري) على «دورٍ عظيم» في المجتمع والتاريخ! يذهب بعضٌ بذلك الدور حدوداً يَتَقَدَّس فيها أو يكاد، فيما يكتفي أكثرهم تواضعاً بشرف تَقَلُّدِ مهمة «التنوير»!. قد يمتشق قليلٌ منهم سلاح النقد، غير أنه مُذْ يُعْمِلُ مِعْوَلَ ذلك النقد في كل المؤسسات والسلط، فيأتي على بُناها وتَمَاسُكِهَا بالتحطيم، يكاد لا يلتفت إلى سلطته (= المعرفة)، ولا يُلْقي بالاً إلى مخزونه من الأفكار والبداهات والمقدسات، محرِّراً نفسه ـ بذلك ـ من ثقل الشعور باستواء سلطته (المعرفية) مع سائر السلط التي تفترض النقد والتفكيك، ونائياً بها (= نفسه) عن حمل عبء النظر بعين الفحص والمراجعة لموضوعٍ هو ـ هو ـ ذاته!

في ذلك يستوي سائر أصناف المثقفين: على تفاوتٍ في الدرجة لا يَعْدِم تماثلاً في الطبيعة! فيُحْمَلُ الاستواءُ ذلك على جوهرٍ في «ممارساتهم» الثقافية ـ بحسب الاصطلاح الألتوسيري ـ ليس مما يجري عليه تغيير أو يلحقه فساد: مثل سائر الطبائع الثابتة التي تتعالى عن التعيين النسبي أَوْ التي لا تجوز في حقِّها أفعال الاحتمال!

يردّد «مثقف الشرع» مقالته التقليدية الموروثة، الذاهبة إلى تقليده تكليفاً رسالياً متعالياً، فَيَكِلُ إلى نفسه، بمقتضى منطوقها النصّي البَيِّن أو بمقتضى مُسْتَنْطَقها المؤَوَّلِ على سبيل الاستنباط،

دوراً يعلو على أي «مضارع»: يكون فيه الوسيطَ بين حقائق الوحي وأَفْهَام الناس، ويكون فيه شارحَ المُسْتَغْلَقِ والمُمْتَنِع، وحارسَ القول المقدَّس من إثم السؤال ودهشة الاستفهام! لا يقف في طابور الانتظار بحثاً عن اعترافِ وتسليم، ينتزع ذلك لنفسه بقوة النصّ الديني، فلا يتردد في تنبيه مخاطَبيه بأن «العلماء ورثة الأنبياء»، وبأنه ـ هو من دون سواه ـ المشمول بعناية النصّ والتعيين الوارد فيه! ومتى ما كان له ذلك ـ في أعين جمهوره ـ ارتفع سهمُه، وعزّت قيمةُ بضاعته المعرفية، واحْتَاز خطابُه الحُجِّية احْتيازاً يعلو على المضاهاة عُلُوَّ مرجعيته على سائر المرجعيات المعدودة في عِداد عالم الإِمكان والنسبي، لا في عداد الواجب والمطلق!

وعلى مثاله، تتعاقب أفعال الادِّعاء الفقهي لدى مراتب المثقفين المهجوسين بتنمية العمران المدني على مقتضى حاجات الاجتماع. ومع أن هؤلاء لا يجري تعيينٌ أو تعريف لوظائفهم على أساسٍ من الإلزام الديني، شأن الأَوَّلين، إلا أن ذلك لا يُسْقِط عنهم ما نُعِت به مثقفو الشرع من الغُلُوِّ في ادعاء احْتِيَاز القول الفصل في شؤون الدنيا والدين! إنهم جميعاً ـ وطنيون وقوميون واشتراكيون وديموقراطيون وليبراليون ـ سَدَنَةُ الحقيقة (= الاجتماعية في أقلّ حال)، وأهلُ «رسالة عظيمة» (الوحدة، والتنمية، والعدالة، والديمقراطية...). وهُمْ جميعاً من يملك مفتاح التاريخ، وشيفرة التغيير والتقدم: دونهم ـ ودون دورهم الرسالي ـ لا يكون الناس أكثر من حقيقة فيزيائية لا تضيف إلى تراكم التاريخ إلا أرقاماً في رصيد الديمغرافيا! إنهم ـ أيضاً ـ «ورثة الأنبياء» دون تصريح، وهُمْ مَنْ لا تجري سُنَنُ الاجتماع الإنساني بدون فَتَاوَاهمْ في شؤون الأمة، والشعب، والوطن، والطبقة. هُمْ المبشِّرةُ بالتاريخ، وقابلتُه التي تُخْرِجُ ما في الأرحام... الخ!

ومع ذلك، مع كل هذا الادّعاء الثَّخين الذي تَنْضَحُ به خطابات

المثقفين العرب ـ وهي خطابٌ واحدٌ أَحد! ـ تَفْجَؤُنا مفارقة حادة في مَقُولِهم، وفي نظرتهم إلى أنفسهم: فَإِذْ هُمُ منصرفون إلى مديح وبناء الاعتبار الذاتي، والتباهي بما حَبَاهم به الله، والشعب والأمة والطبقة، من رِفْعَةٍ في المقام وَوَثِيرٍ في الحال، تَرَاهمْ نَاكِصينَ إلى نَقْدٍ عنيف العبارةِ والمعنى للسلطان الذي يُلقِي القَيْدَ على رسالتهم، فيستضعفُهُم في الأرض كما استضعف الذين مِنْ قَبْلهمْ! والسلطان المقصود ـ هنا ـ هو سلطان الدولة والسياسة. وهكذا يرفعون العقائر منددين بسطوة أهل السلطان السياسي الممتدة إلى ممالكهم (= المعرفة)، وحقوقهم (= الرأي والتعبير)، ووظائفهم (التوعية والتنوير)، لنجد أنفسنا ـ بمقتضى ذلك ـ أمام كيمياء «فكرية» يختلط فيها شعور التفوق والتعالي بشعور الصَّغَار والضَّعَة، وتختلط فيها الملحمة بالبكائية، على نحوٍ لا يُتْقِنُه إلاّ . . . المثقف العربي!

٢ ـ مع الشعب. . . وضده!

من مفارقات المثقف العربي المثيرة، في ميدان اشتغاله الفكري، أنه ينتدب نفسه لأداء أدوار اجتماعية يعجز عن النهوض بها! وليس مردّ ذلك العجز دائماً إلى اتساع الفجوة بين الهدف والوسيلة، بين الطموح والإمكانيات، ولا إلى ادِّعائه الرسوليّ المستوِي على قاعدةِ وعدٍ خلاصي يطرحه على نفسه دون أن تُسْعِفَهُ نفسُه بأسباب الوفاء به. . .، بل قد تكون علة ذلك العجز في طبيعة عمل المثقف، أو قل في بضاعته التي يعرض على الجمهور، وفي التجافي الماهوي بين منطق العرض وحاجة الطلب!

حين نصغي إلى خطابه، يستوقفنا حرصه الشديد على إقناع جمهوره بأنه صاحب رسالة في المجتمع تتخطى ـ بكثير ـ أهدافه الشخصية من المعرفة والفكر (= بناء إدراكٍ خاص للعالم، أو تحقيق متعة الشعور بامتلاك الحقيقة، أو حتى بامتلاك الرأسمال

الثقافي الرمزي). وليست الرسالة تلك سوى إسداء خدمات اجتماعية للناس: للشعب والوطن. قد تقتصر تلك الخدمات على الجانب المعرفي الصرف، فيخال المثقف نفسه داعيةً للعلم والمعرفة، أو صاحب «مشروع تنويري» يضع في سلّم أولوياته مقاومة الجهل، والتجهيل، والخرافة، والإيديولوجيا. بينما قد تشمل (نعني: الخدمات) جوانب اجتماعية وسياسية، على نحوٍ يعرِّف فيه المثقف نفسه بأنه أكثر من مجرد صاحب قلم ورأي. وفي الأحوال جميعاً، يعبّر المثقف عن رغبته في مغادرة فرديته، للصيرورة كائناً جمعيّاً معبّراً عن ضمير جماعةٍ يصمِّمها على مقاس دوره.

ليست مشكلة هذا المثقف في الأهداف التي يرسمها لفاعليته، بل في الأدوات التي يتوسَّل بها لإنجاز تلك الأهداف. فلا أحد يملك أن يجحد حقه في أن ينخرط في بناء مشروع ثقافي تنويري، وفي أن يصمّم سلوكه على ذلك الهدف المعرفي. ولا أحد يملك أن يجحد حقه في أن يتخذ موقعاً ملتزماً بأهداف عليا: تحررية، أو ديمقراطية، أو وحدوية، أو اشتراكية... الخ، إذ إن ذلك من صميم «حرفته». غير أن الذي يثير التساؤل - في كل هذا الأمر - هو نوعية الوسائل التي يستعمل لأداء هذه الوظائف المعرفية والاجتماعية في مجتمع لم تتعمّم فيه تلك الوسائل بعد، الأمر الذي يضع مشروعه - المعرفي أو الالتزامي - أمام مأزق مُسْتَعصٍ على التجاوز!

من مثالات امتناع الأهداف على تلك الوسائل جنوح المثقف العربي إلى التعبير عنها على نحو - معرفي ولغوي - لا يملك الجمهور أن يستقبله استقبالاً مريحاً، والتجاوب معه إيجابياً. ثمة ثُقْبٌ استراتيجي في العلاقة بين الطرفين (المثقف والشعب) يُنْتِجُ حالةً من انعدام التفاعل والتواصل. لو تركنا جانباً عامل التفارق

الاجتماعي، حيث المثقف ـ المنتمي إلى الطبقة الوسطى ـ يعيش في دوائر مختلفة عن مجالات المعيش الشعبي: الاقتصادي والقيمي، وانصرفنا إلى الجانب المعرفي من العلاقة إياها، لوجدنا أن التفارق أشد وأعمق: يتحدث المثقف بلغةٍ (عالِمة) لا يفهمها الشعب ولا يتداولها في قاموسه اليومي، ويتناول قضايا ليست من مشمولات همومه اليومية الضاغطة! المثقف كاتبٌ في المقام الأول، أي كائن مفكر يعبِّر عن رأيه من خلال الكتابة في الصحيفة، والمجلة، والكتاب. ومشكلته في أنه يتوجَّه بخطابه إلى مجتمع أمِّي، قُل: إلى مجتمع تسود فيه الأمية وتعلو فيه معدلاتها! فيبدو كلامه ـ على أهميته ـ لغواً زائداً لا طائل منه! ثم إن الموضوعات التي يُولَعُ بها غالباً ما تكون بعيدة عن مشاغل الناس، ولا تقع في سلَّم أولوياتهم: يهتم ـ مثلاً ـ بقضية حرية الرأي، والنشر، والتعبير، فيما ينشغل الشعب بمشاكل الرغيف، وتأمين العيش والمسكن... الخ! يبدو كلٌّ من الفريقين مشدوداً إلى موجةٍ مختلفة، وكأنهما من عالمين على درجة من التباين شديدة، لا ينفع ـ في التخفيف من حدتها ـ القول إن المثقف يَنْذُرُ نفسه لخدمة الناس، والوطن، والشعب!

لا تقتصر هذه المفارقة الحادة على المثقف الأكاديمي (أو غير الالتزامي) المتعالي عن «الشأن العام»، الغارق في مشكلاته النظرية التجريدية، والرافض لتقديم أي تنازل معرفي لليومي، بل هي تشمل ـ أيضاً ـ المثقف الاجتماعي الملتزم، المهجوس بقضية التغيير، والذي يعرِّف نفسه من خلال وظيفته الفكرية: الوطنية، والديموقراطية، والتحررية... الخ. إن هذا يعيد ـ بدوره ـ إنتاج علاقة التفارق: المعرفي واللغوي، ذاتها مع الشعب، تماماً مثلما يفعل الأول! ليس يشفع له أنه يتحدث عن الشعب ويتبنى قضاياه بشدّة وحزم، ذلك أنه يفعل ذلك على نحوٍ لا يصل فيه الخطاب

إلى أصحابه. وعلى ذلك، لن يكون في وسع مثل هذه المفارقة أن ترتفع ما دام حقل الثقافة في البلاد العربية ينطوي على ثنائية: **ثقافة النخبة وثقافة الجمهور**...

ثانياً: في أمراض المثقفين

يَعْرِض لأحوال الثقافة مِنْ تبدُّلٍ في المنازع والمزاج ما يَعْرِض لأحوال الفرد: تَخْلد حيناً إلى الدّعة والاطمئنان، وتصيبها دهراً عوارض التوتر والقلق. وبين السواء والاعتدال والشذوذ في الأحوال، متَّسع لكل أنواع التجاذب في أمرها يقوم بها وعليها أهلُها. وأهلُها المثقفون، وهم ـ ابتداءً ـ أفراد يشبهون سواهم ـ من غير حَمَلَة الأقلام ـ في الطبائع والأمزجة. وعلى ذلك، فأحوال الثقافة من أحوالهم: تصحّ ويستقيم أمرها بِسَوَائِهِمم، وتسقم ويرتبك نصابُها بشطح مزاجهم. وكما يمكن أن نَعْرِضَ أية حالة باتولوجية على التحليل النفسي والفحص العيادي، يمكن أن نفعل الشيء نفسَه مع حالة المثقفين. فما ينتجونه من أفكار ليس حصيلة معارف وظروف حصراً، هو ـ أيضاً ـ **ثمرة نظام سيكولوجي** يحكم سلوك الآحاد منهم والجماعات. وقد يفيد هذا النوع من التشخيص في عزل التأثيرات عن بعضها لفهم الظاهرة فهماً أفضل، وبناء إدراك أشمل بجملة الأسباب والعوامل التي تصنع العقم، والانسداد، والفتنة، في الحقل الثقافي العربي المعاصر.

١ ـ في مديح النفس: النرجسية الثقافية

المثقفون حَمَلَة أفكار، ومعنى ذلك أنهم يصدرون ـ في ما يقولون أو يكتبون ـ عن منظومات مرجعية، أو يعبرون عن أفكارهم في شكل منظومي أو مُتَّسِق يوفّر لهم دالَّة التميُّز عن سائر حَمَلَة الأفكار من «عامة» الناس. والمسألة هنا ليست في تميُّزهم ذاك، بل في أن تعريفَهم بالقول إنهم حَمَلَة أفكار يفيدنا في الاعتقاد أنهم إذ

يعبرون عن آرائهم في شؤون الدنيا والدين لا يفعلون أكثر من استدعاء بُنى فكرية وأنساق معرفية ـ مستقلة عنهم ـ وإعادة تدويرها في موضوعات جديدة.

المثقفون ـ في هذا التعريف ـ لا يتحددون بوصفهم ذواتاً متعيّنة، مثل سائر الأفراد، بل من حيث هم مُمَثِّلو منظومات وناطقون باسمها. وعند هذا الحدّ، لا يعود مهمّاً أن نعرف من أدلى برأي في شأن ما، بل ما طبيعة ذلك الرأي وما قيمته في ميزان المعرفة والمصالح؟ يستقل الرأي عن صاحبه، ويتحول إلى موضوع قابل للتمحيص، أو الدحض، أو التبني، بعيداً عن الرابطة العِلِّية (الفاعلة بلغة أرسطو) التي تشدُّه إليها. وقد عبَّر كثيرون عن هذه الصلة بين المنتوج المعرفي والمنتج بأنها صلة عديمة الفائدة في إدراك طبيعة المنتوج، فذهب بعضهم إلى الحديث عن «موت المؤلف» وما في معناها من العبارات النظير...

لا يملك الباحث في شؤون المعرفة غير أن يُقِرَّ بكثير من معطيات هذه الحقيقة الثابتة في نظرية المعرفة المعاصرة، وأن يُقرّ باستقلال الأثر الفكري للمثقفين عنهم بوصفهم ذواتاً. غير أن النسبية في الفكر، تفرض على الفكر، إضفاء النسبية على أحكامه، ومن ذلك اعتبار استقلالية الإنتاج الثقافي عن المثقفين **استقلالية نسبية**. فهؤلاء إذْ يمثلون منظومات ومراجع، يعبرون عن «شيء ما» فيهم داخل أقوالهم وأفكارهم. ثم إنهم يفعلون ذلك دون أن يكون في وسعهم ـ دائماً ـ أن يتحرروا من خلفياتهم الاجتماعية، أو نوازعهم السياسية، أو مصالحهم الشخصية. وهذا إنما يعني أنهم محكومون بالحاجة إلى إحداث **تكييف إيديولوجي** لأفكارهم مع تلك الاعتبارات ـ النفسية الموضوعية ـ كافة، سواء جرى ذلك التكييف بشكل واعٍ أم بشكل غير واعٍ. الأمر الذي يرتّب علينا الاستنتاج أن ذات المثقّف لا تَلْتَغي في عملية الإنتاج المعرفي التي يقوم بها، بل هي تنهض بدور أساسٍ في تكييفها.

تسمح هذه المقدمة بالحق في تحليل بعض فعاليات المثقفين بتطبيق بعض قواعد علم النفس عليها، أو رؤيتها من حيث تبدو **كسلوك سيكولوجي** قابل للتشخيص والتحليل. وهو حق يفتح الباب أمام البحث في **ظواهر مَرَضية** مزمنة تستبد بالحقل الثقافي العربي المعاصر، ويَعْصَى على المرء وعيُها دون التفكير فيها بمفردات علم النفس المَرَضي. وهي (نعني الظواهر) إذا كانت تعيد جسر العلاقة بين المثقف وأفكاره، وتردّ الاعتبار إلى ذاتيته الخاصة، تتيح إمكانية معرفة كثير من آليات الإنتاج الثقافي المُضْمَرة التي لا يكاد يجري الانتباه إليها، والتي تصنع كثيراً من أسباب الخلل فيه.

نرجسية المثقفين واحدة من هذه الأمراض التي تفتك بجسم الثقافة العربية (والثقافة الإنسانية عموماً)، ونعني بها ما تعنيه عبارة النرجسية: حبّ الذات المَرَضي. ونحن نعثر في سجلّ المثقفين العرب على عدد هائل ممّن أصابتهم هذه الحالة وتمكنت منهم إلى الحدّ الذي أضاعت عليهم فيه سبيل وعي ذاتي متوازن، أو طريق الانتماء الإيجابي إلى المجتمع الثقافي. بل تكاد لا تجد إلا نسبة قليلة منهم لم تعرف هذه الحالة المرضية طريقها إليهم!

ثمة حاجة ـ ابتداء ـ إلى وضع تمييز فارق بين النرجسية الثقافية وبين ما قد يتقاطع معها في شُبهَة الدلالة مثل الاعتداد بالنفس أو الثقة بالنفس، فهذه فضيلة في مضمار الفكر: إذِ المغامرةُ والإقدام واقتحام المجاهل والممنوعات مما به ينهض حال المعرفة ويَقْوى عودُها، وبغير الشعور العميق بثقة المثقف بالنفس يمتنع ذلك امتناعاً. أما النرجسية، فهي الحالة التي تفيض فيها تلك الثقة في النفس عن حدودها الطبيعية أو المحمودة إلى حيث تتحول إلى إيمانية مطلقة بالذات، وإلى تشرنقٍ على عقائدها. وهكذا يختلف النرجسي عن الواثق في النفس في أنه لا يثق في قدرته أو كفاءته المعرفية، بل يصدّق كل ما يقوده إليه فكره، وينكفىء عليه راغباً عن غيره.

ثمة أغراضٌ مختلفة لهذا المرض تتمظهر في مسلكيات ثقافية مختلفة يعبّر عنها أولئك المثقفون:

منها **مديح** الذات في حضرة الآخرين، على مثال التذكير المستمر بأفكارها وأقوالها في مناسبات ماضية، والاستدعاء المتكرر لها من باب الاحتجاج والاستدلال بها كقوة دامغة!. إن إدمان هذا المديح الذاتي يتخذ لدى البعض صورة مَيْلٍ جارف نحو الإحالة ـ لحظة الكتابة ـ إلى ما يكتبه هو دون سواه، كما لو أن عالم العارفين قد ضاق إلى الحدّ الذي لم يعد هناك ما يستحق انتباه المتكلم (الكاتب) إلى ما كتبه آخرون. لا مراجع إلا مرجعُه! وقد يتفضل، ويتنازل، فيورد من المراجع ما كتبه عنه مريدوه وأشياعُه، أو ما روَّجوه من أفكار نَسَبَها ـ هو ـ إلى نفسه! كما قد يتخذ لدى بعض آخر صورة دفاع عقائدي مستميت عن رأيه دون اكتراث بما ينقُضُه من أدلة ووقائع!

ثم منها إدمان **الانتباه الزائد إلى ما يُكْتَبُ عنه**، والعناية به دون سواه، بل تحويل سيرته في مكتوب غيره ـ من مُدَّاحٍ وناقدين ـ إلى العالم «الثقافي» الوحيد الذي يستحق أن يُعاش! بل لا يتورع بعضٌ من المرضى بداء النرجسية عن حثّ الناس على الكتابة عنه في الصحف والدوريات، ليس حتى للتعريف برأيه ونشره في القراء، بل لمجرد تحقيق الرغبة في الانتشاء باسمه الذائع صيتاً بين الخليقة!

ومنها، **ثالثاً**، إبداء الترفّع والعجرفة في العلاقة بأصحاب المقالات الأخرى من المثقفين، والتعاطي معهم بالتجاهل والإنكار، واحتقار ما يصدر عنهم من آراء، أو حسبانها مما دون مستوى الاعتبار. وهذا إنما هو الوجه الآخر للهُيَام المَرَضي بالذات: إذ هي عنده المرجع الذي لا مرجع سواه، ومخزن المعارف والحقائق الذي لا ينضب أو لا يصيبه عوزٌ إلى توسُّل المَدَد من الغير!

ليست هذه كل تلك الأعراض المَرَضية، إنها مجرد عيّنة منها.

والجامع بينها ـ على اختلافها ـ أنها تنهض على نبذٍ صريح للشعور بالحاجة إلى رأي الآخرين، ومن هنا انكفاء أصحابها على معارفهم وانسحابهم من عالم التخاطب. وعلى ذلك، تفضي النرجسية بالمصاب بها من المثقفين إلى فقدان أخصّ خصائص الفكر والثقافة: النقد والحوار، فتدفعه إلى مخاطبة نفسه في حوارٍ داخلي لا ينتهي، وهي حال من الجنون أو قل ـ أَقَلاً ـ من فقدان التوازن!

٢ ـ في الافتراسية: السَّادية الثقافية

تشكل السَّادية واحدة من الظواهر المَرَضية المزمنة التي يعاني منها الوسط الثقافي العربي وهي في تعريفنا ـ وعلى مثال ما تعنيه في قاموس علم النفس المَرَضي ـ ذلك المنزع الجارف نحو الانتشاء بتعذيب الآخرين، وممارسة ذلك التعذيب عليهم مباشرة من قِبَلِ المصاب بها: السَّادي. السَّادية درجة عليا في إبداء التوحش الذاتي وتحقيق الذات في العدوان أو من خلال ممارسته. إنها حالة غير سويّة، وتعبر عن اضطراب خطير في نظام الاشتغال السيكولوجي وفي توازن الشخصية النفسي لدى المصاب بها. أما ترجمتُها في الميدان الثقافي، فتكون في صورةِ سلوكٍ عدواني من مثقف أو مثقفين تجاه أفكار وآراء آخرين على نحوٍ لا يتوازن فيه المثقف السادي إلا متى الْتَذَّ بالتجريح الذي أصاب به ضحاياه من المثقفين!

يبدو المثقف السادي، للوهلة الأولى، مثقفاً نقدياً، متمرداً على أفكار غيره، أو نَزَّاعاً إلى المساجلة والمناظرة، وربما يجتهد ـ هو نفسه ـ في أن يقدم عنه هذه الصورة ببعض التحايل الذي هو من ميكانيزمات إخفاء الحالة المَرَضية لديه. ولكن، ما إن يتجاوز المرء هذا الانطباع الأول السطحي، وينصرف إلى قراءة مفردات ذلك «النقد»، حتى يقف ـ بالبيِّنات ـ على حالةٍ من الوعي غير طبيعية.

يكتشف القارىء في خطاب السادي إدماناً رهيباً على استعمال مفردات العدوان: على ممارسة الذمِّ والتشنيع والتجريح بلغة الشتم البذيئة، وعلى تقصُّد إيذاء المخاطَب في مشاعره الشخصية أو القومية أو الدينية، أي في أخصِّ ما يُشْعِره بهويته، بما يحصُل معه هدف الإضرار به وإلحاق الأذى النفسي بشخصه. وعلى ذلك، لا هدف للسادي ـ في ما يقوم به تجاه خصمه ـ إلا إشباع رغبته في التلذذ بتعذيبه، أما الأهداف «المعرفية» الأخرى من الذمّ والتجريح، مثل تزوير رأي خصمه أو التحايل على القارىء بالوسائط الإيديولوجية التمويهية للإيقاع بينه وبين رأي الخصم، فهي أهداف لا تقع في «استراتيجية» السادي.

نعم، هاهنا يقوم الفرق بين المعبّرين عن نزعة السادية الثقافة وبين صنف من المثقفين يمارس العنف اللفظي والإرهاب الإيديولوجي في ميدان المضاربات الثقافية، فهذا (الصنف) الأخير يفعل ما يفعله ضد خصمه لتحقيق هدف يتجاوز ذاته أو نفسيته: قد يكون الدفاع عن مرجعية ومنظومية، ولو بوسائل أيديولوجية رخيصة، وقد يكون الدفاع عن مصلحة سياسية أو اجتماعية تطلّبَ الدفاع عنها ركوب الديماغوجية والمهاترة اللغوية والتحريض ضد الخصم. بل قد يكون السبب ضعفاً لديه في أدوات وتقنيات القول والكتابة، أو اندفاعة مُراهقَة تصيبُ كلَّ مبتدىء. في كل الأحوال، لا يتصل العنف اللفظي، لدى ممثلي هذا الصنف جميعاً، بمجال إشباع حاجات سيكولوجية مَرَضية. أما عند أصحاب السادية الثقافية، فلا وظيفة للتعذيب المعنوي المسلَّط على الخصوم إلا تحصيل المتعة من معاينة آلامهم وعذاباتهم النفسية مما يقع عليهم!

الحقل الثقافي العربي المعاصر زاخر بهؤلاء المرضى بنزعة السادية الثقافية. تعثر عليهم بالعشرات، هنا وهناك: متلبسين في حوادث اعتداءات سخيفة على من لا يشاطرهم الرأي. أحياناً

يأتيك منهم من لم تنتظر منه أن يصاب بنار الحقد، فتُلْفِي نفسك أمام مِرْجَلٍ يَغْلي بمشاعر التوحش يقذفها على الخصوم حُمَماً حارقة، لاً يهدأ له بركان حتى يَلْتَذَّ بالتشفي من الذين اكتووا بنارها. ويَصْعَقُكَ أن بعضهم كان - في فترة - من رجالات الفكر الذين يُحْسَبُ لهم الحساب! أما صغار الكَتَبَة من الساديين، فهم من الكثرة بما يفيض عن حاجة المَرَضِ نفسه إلى الوجود! لذلك، لا يحتفل بأمرهم أحد، على ما في أفعالهم من مضار. وبالجملة، يعتري مجالنا الثقافي العربي هوس متصاعد ضد التوازن وضد السواء. فكأنما الثقافة العربية لم تعد تحتاج - من فرط «بحبوحة» التوازن فيها! - إلا إلى المرضى كي يزودوها بأسباب جديدة لمتاهةٍ لم تخرج منها بعد منذ ميلادها الحديث!

٣ - في تعذيب الذات: من النقد الذاتي إلى المازوشية

يحتاج كل فكر إلى أن يُخضع نفسَه لامتحان ذاتي من حين لآخر، هذا الامتحان ضروري لمساءلة الفكر نفسَه عن قيمة إنتاجه المعرفي في ضوء المعطيات الجديدة الحاصلة على صعيديْ الواقع والمعرفة. وليس ذلك الامتحان، الذي نعنيه، سوى تأمُّل الفكر (المثقف) في نفسه، وإعادة فحصه فرضياته وتصوراته عند كل منعطف من تطور المعارف، أو عند كل تحوُّل نوعي في نظام الحوادث التاريخية والاجتماعية. أما هدف ذلك التأمل، ووظيفة هذا الفحص، فيكمن في تمكين الفكر إياه من تصحيح نفسه، وتصويب آليات عمله، بما يجعله أقدر على تجديد طاقته الإنتاجية، وأقدر على التكيف الإيجابي مع «نوازل» المعرفة والواقع.

يمثل النقد الذاتي واحداً من طرائق وآليات عملية الفحص تلك، بل هو الدرجة الأعلى في امتحانِ الفكرِ نفسَه. وموطن الأهمية فيه، أن الذي يُقْدِم على ممارسة النقد الذاتي يكون قد

تحرَّر - سلفاً - من وهم مزمن، طالما استبدَّ بالمثقفين، هو وهم امتلاك الحقيقة أو حيازة اليقين في القضايا التي جرى النظر فيها. وهو تحرُّر يقود صاحبه - توّاً - إلى التحلي بنزعة النسبية في التفكير والاعتقاد، الأمر الذي تتحول فيه إمكانية التجدُّد النوعي في ذلك الفكر إلى إمكانية سائغة ومفتوحة.

غير أن النقد الذاتي ليس جلدَ الذات وتعذيبَهَا على نحوٍ أليم وجارح كما بِتْنَا نشهد هذه الأيام لدى جمهرة من المثقفين العرب! النقد الذاتي مقاربة صِحِّيَة هادئة لأخطاء الذات، ولمواطن الخلل أو العطب فيها، في ضوء ما تَمُدُّنَا به الحقائق الجديدة في الواقع وفي الوعي من معطيات تسمح بإعادة مراجعة رصيدنا السابق من المعرفة والتصورات. لذلك، يميل النقد الذاتي - في العادة - إلى أن يكون موضوعياً أكثر حتى ينجم عنه ذلك المطلب الذي يؤسِّسه ويحْمل عليه: تصحيح الوعي بأشياء العالم. وفي سعيه إلى تَحْلِيَة النفس بالموضوعية، يحتاج صاحب النقد الذاتي - دائماً - إلى بذل جهدٍ معرفي ومنهجي شاق حتى يبنيَ الفاصل، داخل الذات، بين لحظتها المنقودة ولحظتها الناقدة، بينها كذات وبينها كموضوع. ومع أن ذلك غالباً ما يكون صعباً وعصيّاً على التحقيق الكامل، إلا أن تراكمَ فعْلِ النقد الذاتي يُنتج - مع الأيام - خبرة في مضمار تحرير هذا النقد من احتمال امتناع ذلك الفصل المنهجي المطلوب داخل ذات الناقد!

ليس هذا هو حال جلد الذات: فهذه حالة مَرَضية لها تعريفها في ميدان علم النفس المَرَضي: **المازوشية**، أو الميْل المَرَضي إلى تعذيب الذات. المصابون بمرض المازوشية، من المثقفين العرب كُثْرٌ في هذا الزمان، وهم يتزايدون بوتيرة مخيفة. وتستطيع أن تتعرفَ علهيم، بيُسرٍ شديد، متى قرأتَ سَيْل الكتابات «النقدية» النارية التي يكتبها اشتراكيون سابقون، أو قوميون سابقون، أو وطنيون سابقون،

عن الاشتراكية والقومية والوطنية: التي باتت جميعُها مرادفة ـ في وعيهم الجديد ـ للخرافة أوْ الطوبى أو المراهقة، بل ومرادفة ـ أحياناً ـ لكل ما هو سيء وشرير. يرقى أمر هذه المازوشية إلى مرتبة المضاربة الإيديولوجية بينهم: يدخل كلٌّ منهم ميدان المزايدة على الآخر في إنزال اللعنة على ماضيه العقائدي والإيديولوجي بالحماسة نفسِها التي أبدوْها جميعاً ـ في ما مضى ـ حين كانوا يدافعون عن أفكارهم السابقة! يسمُّون ذلك «نقداً ذاتياً»، وهو ليس كذلك، فيما يتجاهلون الفارق بين أن يحاور المرء ذاته، ويراجع رصيد أخطائه، بلغة المعرفة، وبين أن يذيقها العذاب المبين بلغة سوقية تترادف فيها مفردات الشتم والسبّ، وتتداخل فيها «تداخل أنياب الكلب» بحسب وصف ماوتسي تونغ لمصالح الإمبريالية.

المازوشيون، من المثقفين العرب، مرضى بدون زيادة أو نقصان: إنهم يُحَقِّرون أنفسَهم أشد التحقير، ويعبرون عن أعلى درجات الشعور بالدونية وبفقدان الثقة في الذات. ولما كانت الثقة في الذات شرط وجوب للفكر، من حيث هي التي تَمُدُّه بالطاقة لينتج ويبدع ـ كلما كانت ثقة متوازنة بغير إفراط ـ فإن فقدانها، لدى هؤلاء المصابين بالمازوشية الثقافية، يكاد يُخْرجهم من عداد المثقفين. وإذا كان لقائل أن يقول ـ هنا ـ إن هؤلاء المازوشيين ما أقدموا على تعذيب ذواتهم إلا لأسباب غير نفسية، قد تتعلق بحاجتهم إلى استدرار منافع مادية من قوى شديدة العداء لمنظومات ومواقع هؤلاء المثقفين السابقة (الأمر الذي يعني أن من الخطإ اعتبارهم مرضى)...، فإننا نقول إنهم ما فعلوا ذلك، الذي فيه مصلحتهم الجديدة، إلا لأن لديهم استعداداً نفسياً لتعريض أنفسهم لوجبة حادة من التعذيب، وأن لا شيء ـ بالتالي يضمن أن يمارسوا ـ غداً ـ التعذيب الذاتي نفسَه متى رأوا في ذلك مصلحة!. نعم، نحن لا ننفي أن المصلحة هي ما يؤسّس ـ في المقام الأول ـ هذا

الخطاب المازوشي لدى بعض المثقفين، ولكن من يملك أن يتجاهل أن مَيْلَهم إلى نقد أنفسهم مَيْلٌ مَرَضي، ومن يملك أن يتجاهل أن مثقفين آخرين دفعتهم - هم أيضاً - مصلحة ما إلى مراجعة ماضيهم، بينما أبوا إلا أن تكون مراجعة سويَّة مستقيمة لا شُبْهَةَ مَرَضية فيها؟

في الفارق بين من مارسوا «النقد الذاتي» حقاً وبين من مارسوا التعذيب الذاتي حقيقة معرفية: هي أن الأولين، إذْ راجعوا أفكارهم الماضية، حفظوا لها احتراماً موضوعياً على الرغم من كل ما قاموا به في حقها من دحض وتعرية، أما الأخيرين، فلم يحتفظوا لها إلا بمشاعر الاستهجان والندم. هنا تقبع الحقيقة المعرفية التي ذكرنا: وعي الأولين **وعي تاريخي**، يأخذ سياق الأفكار وظروفها في الاعتبار عند كل نقد. أما وعي الأخيرين، فوعي لا تاريخي في أفضل الأحوال، بل وعي بائس في أغلب الأحوال!

٤ ـ في «المؤامرة»: الفوبياء الثقافية

من أشد العلامات دلالةً على اهتزاز التوازن لدى قسم كبير من المثقفين العرب، المَيْلُ إلى التعبير عن حالةٍ حادّة من **الرُهاب** (Phobie) الفكري من خطرٍ معلوم - أو مجهول - المصدر، في اللحظة عينها التي يجري فيها التعبير عن النرجسية الثقافية الجماعية، والإفصاح - بلغة الخطابة - عن بطولةٍ مُدَّعاة تفيض عن حاجة الثقة في النفس! يقدّم هذا التوتر السيكولوجي - الثقافي نفسه في صورة خَطَابَةٍ مرتعبة: نعني في معادلة ينطوي فيها اللفظ الملحمي «النضالي» الفخم عن خوفٍ شديد من الموضوع الذي يتوجَّه إليه كلام البطولة بالويل والثبور وعظائم الأمور!

لا تنتمي هذه الجدلية النفسية: جدلية التوتر والتمزُّق الحادَّين، إلى القاعدة الاستراتيجية المأثورة: «أحسن سبيلٍ للدفاع هو

الهجوم»، لسبب بسيط يكمن في أن هذه القاعدة واعية، وتنطوي على قَصْدِيّة واضحة، فيما تنتمي تلك الجدلية المتوترة، إلى سلوكٍ نفسي غير واعٍ، أو قل لا شعوري، تعبِّر ـ من خلاله ـ عن حالةٍ من الاضطراب فيٍ شخصية الثقافة والمثقفين. وهو ـ لمزيد من البيان ـ اضطراب يجد تفسيره في عوامل وأسباب أخرى غير نفسية: تاريخية، واجتماعية، وسياسية، ليست هذه مناسبة التفصيل فيها.

على تعدُّد مظاهر وأعراض حالة **الفوبياء الثقافية** تلك، الزاحفة في أفكار ونصوص قسم عظيم من مثقفينا، نكتفي بذكر اثنين منها على سبيل التمثيل: فكْرة ـ وموضوعة ـ المؤامرة في الوعي العربي المعاصر، ثم المنزع العُصابي الحادّ إلى رفض ثقافة «الآخر». وليس اختيارنا لهاتين العَيِّنَتَيْن اعتباطياً، أو انتقائياً، بل لتقديم صورة أَوْفَى لحالة الرُّهاب الثقافي في صيغته المباشرة: الخوف العاري من الخطر الخارجي، وفي صيغته غير المباشرة: الخوف المحتشم اللابس لبوس الثقة الزائدة بالنفس.

فكرة المؤامرة من أكثر الأفكار ازدهاراً في الثقافة العربية المعاصرة. تكاد تحسبها من ثوابت ذلك الوعي في سائر تجلياته الإيديولوجية: الغرب يتآمر على الإسلام، الإمبريالية والصهيونية تتآمران على الأمة، والوطن، والعروبة، الحداثة المستوردة تتآمر على الهوية والأصالة، الأصولية والرجعية تتآمران على التقدم... الخ. ليس الخلل في «الأنا» ـ في سائر هذه الحالات ـ بل إن «الآخر» هو مصدر الخطر على الذات: أكان «صليبياً»، أم استعمارياً، أم إمبريالياً، أم صهيونياً، أم رجعياً، أم أصولياً، أم مُتَغَرْبِناً... الخ، بحسب نوع وموقع من يعيِّن ذلك «الآخر»، وذلك الخطر! تتلبَّس الخطاب ـ في هذه الحالة ـ فوبياء مرتعبة من كل ما ليس ينتمي إلى «الأنا»، ويتحوَّل «الآخر» ـ في امتدادها ـ إلى شمَّاعة تُعلِّق عليها تلك الأنا الاجتماعية ـ الثقافية مشاكلها الذاتية،

فتستقيل من المسؤولية وتركن إلى الحلول السهلة والسريعة: الهرب إلى الأمام، وإبداء عويل كربلائي لا نهائي جواباً مأساوياً وحيداً عن الواقع المُرّ! وليس من شك في أن فكرة المؤامرة - الرُّهابية - قذفت بالوعي العربي إلى منزع سلبي تواكلي وقَدَريّ أَسْقَطَ بُعْدَ الفعالية والإيجابية فيه، وجرَّده من الشعور بالثقة الذاتية: الذي يُفترض فيه أن يزوِّده بالطاقة اللازمة للإنتاج.

ولا تقل فكرة رفض «الآخر» عن فكرة المؤامرة، بل هي على معطياتها تتأسَّس وتنطلق! ومع أن هذه الفكرة - التي يُعبِّر عنها الأغلب الأعم في تيارات الوعي العربي المعاصر - تميل إلى الإفصاح عن نفسها من خلال طقوس تعظيم الذات، والتشديد على مرجعيتها ومثاليتها - إلاّ أن استعراضيتها هذه تخفي في جوفها شعوراً حادّاً بالخوف من ثقافة، وحضارة، «الآخر»، وفقداناً صريحاً لشعور الثقة في النفس! ذلك أن المُقبل على الحوار مع «الآخر» يفعل ذلك - في العادة - من منطلق الشعور بالنّدّية، والثقة بالمنظومة التي منها ينتهل وينطلق. أما المُعرِض عنه، فلا يفعل سوى أنه يخفي شعور الخشية، والخوف، في مسلك رفضوي شكلي ليس يعصَى على الضبط النقدي في حالة التلبُّس! إن مشاعر وأفعال النكوص تجاه الحوار والتثاقف مع «الآخر» هي الدرجة العليا في تمثيل الرُّهاب الثقافي، والتعبير عنه، بقطع النظر عن فلكلورها الرفضوي البطولي الذي لا وظيفة له سوى التعمية والتغطية على الحالة الفوبيائية المزمنة.

خاتمـــة

نحو توازن نفسي للثقافة العربية
أو من أجل إنتاج خطاب عربي سويّ

تتزايد اليوم حاجة المثقفين العرب إلى **التحرر الذاتي**: التحرر من جملة القيود والعوائق الذاتية التي تقوم بينهم وبين أداء دورهم المعرفي الموضوعي، والاجتماعي الإيجابي الفعال، وفي جملتها علل النرجسية، والسادية، والمازوشية، والفوبيائية المَرَضية، التي تُحْدِثُ حالةً من الاضطراب في سلوكهم الفكري، ويضيع بها - وتحت وطأتها - خط السواء المطلوب في فعاليتهم النظرية. وبغير هذا التحرر، لن يكون في وسع الوعي العربي أن يعيش التوازن النفسي الضروري الذي به يكون وعياً تاريخياً فاعلاً.

ليس ذلك التحرر الذاتي، الذي يُدْعَى المثقفون العرب إلى تحقيقه، سوى رياضة النفس - والوعي - على **الاعتصام بأخلاق النسبية والموضوعية**، في التفكير، وتَحلِية النفس بقيم الاعتراف، وإرادة الإصغاء والحوار - في ميدان المناظرة - لِتَخْلِيَتِهَا من العدوانية والأنانية والمأساوية... الخ. قد يكون من المفيد لتلك الرياضة النفسية - أو المجاهدة الأخلاقية - أن تتخذ شكل زهدٍ وتقشّفٍ في العبارة، وفيضٍ في المعنى والدلالة، لإمساك النفس عن قول الزائد والسائب من الكلام، وإفساح بعض مساحةٍ للتأمُّل وتنمية الوجدان؛

غير أن هذه الرياضة لا بدّ من أن تتخذ في الحالتين معاً وجْهَة السعي إلى توطين قيم جديدة في الفكر والإنتاج المعرفي، وفي التبادل الاجتماعي للأفكار والقيم الرمزية. ولعل في صدارة تلك القيم المطلوبة **أربعاً** رئيسَة هي: النسبية والموضوعية في التفكير، وروح المناظرة العلمية والجدل الموضوعي في النقد، وحسّ المراجعة والنقد الذاتي، ثم روح المسؤولية المبنية على الثقة المتوازنة بالنفس:

أوّل طقوس التزام النسبية - والموضوعية - في التفكير، التخلي عن التعصُّب المَرَضي للأفكار التي يكوِّنها المرء لنفسه ويتشرنق فيها، محوِّلاً إياها إلى مطلقات يقينية! فمن هذه النزعة الإيمانية تنشأ **النرجسية الثقافية** ويتغذى فعل مديح النفس المَرَضي، بحسبانهما تعبيراً عن الشعور بالإشباع المعرفي، والاستغناء عمَّا يفيض عن حاجة النفس من القيم الرمزية! كما أن التحلي بأخلاقيات الحوار، وبنهج المناظرة العلمية، سبيل سالك نحو بناء فكر نقدي بنَّاء، متحرر من العدوانية السادية: التي تتغذى - بدورها - من انهيار قواعد الجدل، في ميدان التبادل الاجتماعي للأفكار والقيم الرمزية، ومن طغيان المنزع الادّعائي بامتلاك الحقيقة! وبالمثل، يبدأ فعل المراجعة والنقد الذاتي من نقطة الطلاق الحاسم مع الفكرة المأساوية عن الذات، ونزعات التجريح والتعذيب الذاتيين: اللذين يتغذيان من صدمة انهيار اليقين! وأخيراً، فإن من مفردات لغة المسؤولية أن يتخلى المثقفون عن تحويل «الآخر» - «المتآمر» في وعيهم - إلى شمَّاعة يعلقون عليها لوائح خسارات مشاريع الطّوبَى لديهم، وإبداء الاستعداد - بدلاً من ذلك - للتعبير عن شجاعةٍ أدبية في مواجهة مصيرهم، ومصير ثقافتهم ومجتمعهم، على قاعدة الثقة بالنفس: الثقة التي لا تزيد عن الحدّ الموضوعي المطلوب (حدّ الاعتدال السويّ).

من الواجب التنبيه إلى أن حلقات «برنامج» التحرُّر الذاتي -

هذه ـ متسلسلة ومتكاملة، وأنها تترابط مع بعضها على نحو نسقي شامل يمتنع فيه إنجاز الواحدة منها بمعزل عن الأخرى. ولا يعبّر هذا الترابط سوى عن واقع موضوعي هو التداخل العضوي بين النزعات الثقافية المَرَضية الأربع: فنزعة مديح النفس ـ النرجسية ـ والقائمة على فرضية امتلاك الحقيقة المطلقة، هي التي تبرّر السلوك الثقافي العدواني ـ السادي ـ في مخاطبة «الآخر»، والتمثيل بـ«جثته الثقافية». مثلما أن انهيار فكرة اليقين والحقيقة المطلقة، هو الذي يؤسِّس لجلد الذات وتعريضها للتعذيب «تكفيراً» عن «الذنب» أو «الخطيئة» (وهو ـ هنا ـ الإيمان بحقيقة زائلة). وأخيراً، فإن الشعور المَرَضي المزدوج بالذات (النرجسية) وبضَعْفها أمام «الآخر»، هو ما يولِّد الحالة الفوبيائية بوصفها الحالة التي يمتزج فيها المنزع النرجسي بالمنزع السادي.... الخ.

وعلى ذلك، فإن التحرر الذاتي يبدأ من إخضاع الأفكار إلى محكمة المعرفة والواقع وتأسيس الحوار، والمخاطبة، والنقد، على معطيات التحكيمين: المعرفي والواقعي، ومحاسبة النفس على قدر طاقة الفعل الذاتي، ثم تمثّل العالم الخارجي بعيداً عن فرضية العدوان وهي ـ في مجموعها ـ عناوين متنوعة لفعلٍ واحد مطلوب: إنتاج خطابٍ عربي سويّ.

الفصل الثاني
زمن المراجعة

أولاً: نخبة وحصيلة

١ ـ تاريخ يحتاج إلى تدوين

تاريخ المثقفين العرب الحديث في حاجة إلى إعادة تدوين وإلى إعادة كتابة. هذه مهمة معرفية ضرورية؛ ولا مجال للظنّ أن إنجاز هذه المهمة يمنح فئة المثقفين، دون سواها من الفئات الاجتماعية، امتيازاً، أو أنه ينطوي على تقدير قيمي فوق ـ اجتماعي لهذه الفئة. ذلك أن الحاجة إلى كتابة تاريخ هذه الفئات جميعها، و ـ على نحو أخص ـ تاريخ تكوينها وفعاليتها، مما يرقى إلى مرتبة الواجب. غير أننا أَمْيَلُ إلى الاعتقاد أن فئة المثقفين ـ بالذات ـ لم تَحْظَ بعدُ بالقدر الكافي من الاهتمام. وهو ما لا نستبعد أن تكون من أسبابه رغبةُ المثقفين أنفسِهم في عدم فتح هذا الموضوع: الذي قد يفرض عليهم مراجعة رصيدهم ومحاكمة دورهم! وإذا ما صحَّ هذا الفَرض، فإن صمتَهم وإحجامَهم عن «الكلام» عن أنفسهم من العلامات الشاهدة على أن «شيئاً ما» ـ غيرَ طبيعي ـ يَعْتَمِل في مجالهم وفي حقل اشتغالهم، وأنهم يساهمون في التستّر عليه!

يستفاد من ذلك أن الكتابة المطلوبة لتاريخ المثقفين العرب

الحديث ينبغي أن تكون **كتابة نقدية** أو لا تكون. ليس معنى ذلك أنها ستكون مصادرَة على النتائج، وقراءة موجّهة وإسقاطية، بل هي تحتاج ـ ابتداءً ـ إلى أن تكون قراءة تاريخية: قراءة تدوّن بموضوعية عَمَلَ المثقفين وأدوارهم في حقليْ الثقافة والاجتماع. غير أن مثل هذه القراءة التاريخية لا تكتسب مضموناً معرفياً صحيحاً إلاّ متى أردفت التدوين بالمساءلة: مساءلة المثقفين عمَّا أدَّوه من أدوار طرحوها ـ هُم قبل غيرهم ـ على أنفسهم، واستحصلوا ـ بالإعلان عنها ـ اعترافاً من المجتمع بهم كفئة، وبالمهمات التي أُسندت إليهم، بحسبانها مهمات اجتماعية تتخطى عائداتُها دائرة فئة المثقفين نفسها.

لسنا ممن يدَّعون القدرة على إنجاز ما يرتأونه مهمات مطروحة للتحقيق. لذلك، لا نزعم أننا نملك العدّة المعرفية لإنجاز هذا النوع من التأُريخ المطلوب للمثقفين العرب وأدوارهم الاجتماعية والمعرفية، على الأقل لأن مثل هذا التأُريخ ممتنعٌ عن الكتابة الرصينة دون فتح ورشة عمل فكرية يشتغل فيها باحثون من اختصاصات مختلفة. غير أن المأثور الفقهي يعلّمنا أنَّ «ما لا يُدْرَكُ كلُّه لا يُتْرَكُ بعضُه». وبعضُ هذا الذي لا يجوز أن يُتْرَك هو إنجاز **مراجعة نقدية** صارمة للكثير من **الأخطاء الكبرى** التي ارتكبها المثقفون العرب وهم يتعاطون مع قضايا المعرفة والاجتماع، والتي دفع الوعي العربي ـ والمجتمع العربي ـ غالياً ثمنها. ويقع ضمن تلك المراجعة **نقد الأوهام والأساطير** التي صنعها أولئك المثقفون عن أنفسهم وعن قيمة «بضاعتهم». وفي ظننا أن مثل هذا النقد، الذي ينصرف إلى تفكيك البديهيات والمطلقات، وإلى تحليل مَواطن العطب في الممارسة الفكرية، هو المدخل الأَوْلَى بالولوج منه إلى مضمار كتابة ذلك التاريخ.

٢ ـ الحصاد المُرّ لمثقفينا العرب

إذا كان يلزم ـ ابتداءً ـ التأكيد على أن وصف المثقفين ينطبق على كل أولئك الذين يملكون **رأسمالاً معرفياً** يتميزون به عن سائر الفئات، والذين ينهضون بأداء دور اجتماعي ما، بصرف النظر عن طبيعة ارتباطاتهم السياسية والإيديولوجية، معارضين كانوا أو مؤيدين لسلطة أو «محايدين»، منتمين إلى مؤسسات سياسية أو مستقلين. . . الخ، فإنه يلزم ـ بالمقابل ـ التشديد على أن الشريحة المَعْنِيَة بهذه المراجعة، من ضمن فئة المثقفين، هي ـ حصراً ـ تلك التي انتدبت نفسها، منذ قرنٍ ويزيد، للدفاع عن مشروع النهضة والتقدم، وتقديم صياغات نظرية وفكرية له، فضلاً عن التبشير به والانتصار له. أي أن الحديث ينصرف هنا ـ على وجه التحديد ـ إلى المثقفين **النهضويين** من التيارات المختلفة (الليبرالية، والقومية، والماركسية، والإسلامية): المنتمين منهم وغير المنتمين إلى أحزاب سياسية، ممن ارتبطوا بقضية المجتمع العربي في المقام الأول، حتى وإن كانوا قد سَانَدوا سلطةً سياسية ما على مقتضى اعتقادٍ منهم أنها تمثل أداةً من أدوات تحقيق ذلك المشروع.

حين نفتح «ملف» هذه المراجعة، تستوقفنا **ظواهر ثلاث** تغري بالنقد: درجة **التراكم المعرفي** لدى المثقفين العرب، **ومضمون الإنتاج الفكري** لديهم، ثم **أنماط توظيف** ذلك الإنتاج في الحياة العامة. يتعلق الأمر ـ هنا ـ **بمستويين** أساسيين يشكلان موضوع النقد، هما: المستوى **المعرفي**، والمستوى **الإيديولوجي**. يغطي المستوى الأول الظاهرتين الأولى والثانية، فيما يغطي الثاني الظاهرة الثالثة:

أ ـ في درجة المعرفة

لا يُخامرنا شكٌّ في أن الفكر العربي يعاني من فقر معرفي

مزمن يؤثر تأثيراً حاسماً في قدرته على الإنتاج والإبداع والعطاء في مضمار التعاطي مع المشكلات والقضايا التي يتناولها بالدرس والتفكير. نعم، لا سبيل إلى تجاهل حقيقةٍ معرفية ثمينة استوطنت نسيج تجربته الحديثة، هي انفتاحه - دون كبير ممانعةٍ مَرَضِية - على ثمرات المعرفة المعاصرة في مختلف حقولها، وهو ما نَقْوى على بيان أَمْرِهِ من سَيْلِ النصوص المترجمة إلى العربية، أو التي جرى معها حوارٌ إيجابي من قسمٍ كبير من المثقفين العرب، أو من خلال معاينة حضور منظومات من الثقافة الغربية المعاصرة في بعض الإنتاج المعرفي والثقافي لهؤلاء المثقفين. غير أن هذا الانفتاح - الذي تقوم الدلائل على وجود أشباهٍ ونظائر له في التاريخ الثقافي العربي الوسيط - لم يذهب إلى الحدّ الذي يُثمر فيه رصيداً نظرياً وثقافياً قابلاً لتحقيق إشباع حقيقي للحاجات المعرفية والثقافية. وآيُ ذلك أن جمهور الثقافة العربية يجد نفسه مضطراً - دائماً - إلى البحث عن إجابات عن أسئلة الثقافة والاجتماع في الفكر والثقافة الغربيين، هذا دون أن ننسى أنه يجد نفسه - وللإنصاف يجد البعضُ منه نفسَه - مغموراً بالشعور الطاغي أن المثقفين العرب لا يفعلون إزاء هذه الأسئلة، في أفضل الأحوال، سوى إعادة إنتاج المقولات الغربية بعد تعريبها: كلاًّ أو جزءاً، أي بما معناهُ أنهم يجهرون بالعجز عن ممارسة أي نوع من أنواع المبادرة والإبداع خارج سياق التكرار والترداد، أو **تسوُّل الأجوبة** واستعارتها دون تمحيص!

على أن المشكلة - مشكلة التراكم المعرفي - ليست هنا فحسب، بل هي تتصل بجانب آخر لا يقل أهمية عن الأول، حتى لا نقول إنه أكثر أهمية منه. هو طبيعة ذلك التراكم ودرجة أهميته. هاهنا نستطيع أن نقول إن أضخم معضلة يواجهها المثقفون العرب هو انحدار مستوى الأداء النظري لديهم بنتيجة ضعف الثقافة النظرية التي يمتلكون. فالقارىء في التأليف العربي المعاصر، وفي

المجالات كافة (سياسية، اقتصاد، اجتماع، ثقافة. . .) **يكاد أن لا يعثر على كتابة نظرية** بالمعنى الصحيح، أي على كتابة تجنح نحو التجريد والتنظير، والبناء المفهومي للمعرفة، والصياغة النسقية للأفكار. تكاد تنعدم اللغة النظرية إلا في نصوص نادرة ويتيمة، ولدى مثقفين معدودين[1]! وعوضاً عنها، تزدهر اللغة الواصفة، الساردة، أو اللغة الانطباعية الجوّانية، فيما تختلط مجالات القول على نحوٍ سائب يصير معه المثقف ـ الكاتب كائناً «موسوعياً» يملك أن يقول «كل» شيء (والحقيقة لا شيء!) في كل شيء! النتيجة أن المرء يجد نفسه أمام سَيْلٍ عرمرم غير مُقْنِع وغير مُشْبِع من النصوص، وأمام ركام هائل من القول الانطباعي المُرْسَل، غير المُقيَّد بأية أصول مرجعية، أو ضوابط منهجية، أو مقدمات نظرية!

يمثل هذا الفقر الرهيب في الثقافة النظرية للمثقفين العرب **عائقاً معرفياً حقيقياً** أمام تقدم عملية الإنتاج والإبداع في المجالات الفكرية والرمزية، ويشهد على أن هذا الجسم الاجتماعي لم يَقْوَ ـ فعلاً ـ على النهوض بدورٍ مركزي طُلِبَ منه، واقترح نفسه لِحَمْلِهِ. وسيكون من سيئات الأعمال أن لا يقف الجسمُ الحي، النقدي، من المثقفين العرب أمام هذه الحالة المَرَضية ـ التي وصفنا ـ لمعالجتها معالجة حقيقية قبل أن تستفحل، وخصوصاً أمام واقع معرفي جديد لم يعد قابلاً للتجاهل، وهو تَسَارُع وتائر نموّ القيم الثّقافية والمعرفية، على خلفية التوظيف الناجح للتقانة في ميدان المعرفة. وهو الواقع الذي سيدفع المثقفون العرب ثمناً فادحاً إن هم تغاضوا عنه، أو استصغروا شأنه لأي سبب من الأسباب.

---

(١) عبد الله العروي، الياس مرقص، مهدي عامل، وضاح شرارة، محمد عابد الجابري، برهان غليون، عزيز العظمة، هشام جعيط علي أو مليل، سمير أمين. . . عيّنة نموذجية منهم.

ب ـ في نمط المعرفة

لعلَّ هذه المشكلة ـ أي فقر المعرفة لدى المثقفين العرب وغياب ثقافة نظرية لديهم ـ ما يفسّر، إلى حدّ بعيد، مشكلة معرفية نظير تتمثل في عقم محتوى نُظُم الفكر التي أنتجها المثقفون العرب المعاصرون أولئك. يعبر عن هذا العقم استبداد جملة من النزعات المَرَضية بالإنتاج الفكري لهؤلاء المثقفين وفي مُقَدَّمِهَا **النزعة الإيمانية الوثوقية، والنزعة النصية المغلقة**:

خطاب المثقفين العرب خطاب وثوقي مطلق. الأفكار فيه منزَّهة عن الشك والنقد، متشبعة بوهم «الامتلاك» المعرفي للحقيقة. الرأي المخالف لا يملك دليلاً لنفسه متى استوى أمرُه على مقتضى مجانبة منظومة الأفكار التي تحملها «أنا» كل مثقف، وترى فيها الحق كلَّه! والأدلة على ما نقول عديدة وقاطعة: تقرأ لهذا المثقف العربي أو ذاك، فتعْثُر على الإيمانية الوثوقية في دفاعه عن أفكاره بكل وسائط التبرير، وفي الإصرار العنيد على رفض الإصغاء للغير. تَعْثُر على ذلك أيضاً في لغته: حيث قاموس التأكيد والجزم والقطع سيّد الكلام، وحيث لا أثر للغة الاحتمال وتقاليد التحوُّط والحذر. تعثر على ذلك ـ ثالثاً ـ في هيمنة لغة **أحكام القيمة** عوضاً عن لغة التقرير والتحليل، في هيمنة **العقل المعياري** بدلاً من العقل الوضعي. وأخيراً، تجد الشواهد على ذلك في **المونولوج** المفتوح بين المثقف ونفسه، وفي غياب المناظرة والحوار من قاموس الممارسة الفكرية. أما إذا حصل وتحقّق لها شيء من الحضور، تتحول إلى ملاسنة إيديولوجية، ومهاترات كلامية، وشتم وتجريح وما في معناه من عنف لفظي سجالي[٢].

---

(٢) على نحو ما يفعل المثقف الشيوعي (المجالسي) سابقاً «الليبرالي» المتطرف حالياً، المتفرغ لممارسة عدوان لفظي مَرَضي ضد الإسلاميين، عدوان لا يضاهيه تطرفاً إلا عشقه الصوفي لشمعون بيريز و«حزب العمل»!!!

لا يعني ذلك كله إلا أمراً واحداً: أن المثقف العربي شديد الإيمان بما يحمله من أفكار، حريص على حمايتها من الظن والشك، متعيّش من بديهيات يجْترُّها اجتراراً ويأبى إخضاعها للفحص والمساءلة والمراجعة. وبيّنٌ أن ذلك ينتهي بالمثقفين العرب إلى إنتاج **ميتافيزيقا الحقيقة** المطلقة، وهي مما يجافي منطق الفكر الذي يعني الإنتاج والإبداع والنقد، وهي «الميتافيزيقا المعرفية» التي قد تعبّر عن نفسها ـ أيضاً ـ باسم العلم (= العلموية)، تماماً كما تعبّر عن نفسها من خلال الإيديولوجيا!

وتستفحل أعراض هذه الظاهرة متى أدركنا أن إنتاج «المعرفة» لدى القسم الأعظم من المثقفين العرب يجري من خلال علاقة شاذة من الاستتباع النصي تملأ عليهم عالمهم، وتمنعهم من قراءة الواقع قراءة موضوعية متحررة من السلطة المرجعية المطلقة للنص! فالغالب على أكثر مثقفينا التشرنق على حقائق نصوص «السلف» (الديني، والقومي، والماركسي...)، والتفكير من داخل معطياتها وحدودها الجغرافية ـ المعرفية. أما الواقع (= المستجدات)، فهو مما يُعَدُّ في باب «النوازل» التي يمكن الإفتاء فيها بالعودة إلى «الأصول»: حيث الإجابات عنها جاهزة!. وغني عن البيان أن أول ضحايا هذه النزعة النصية المغلقة ـ في خطابات المثقفين العرب ـ هو معرفة الواقع: الحجة التي يستظلون بها لتسويغ دورهم وإسباغ الشرعية عليه!

لا نبالغ حين نَعْرِضُ أعراض هذه الحالة المَرَضية التي استبدت بالمثقفين العرب. إن إنتاجهم لهذا النسق العقائدي المغلق، والتعيُّش من بديهياته، وإعادة إنتاج معطياته يضع الاستفهام عريضاً على وظيفتهم المعرفية المفترضة، وعلى قدرتهم على تجديد شرعيتهم كفئة في المجتمع أنيط بها دور مهمّ وحسّاس.

ج ـ في إنتاج ثقافة التبرير

لا يتعلق الأمر في هذا الجانب بفساد البضاعة الفكرية التي يقدمها أولئك المثقفون فحسب، بل هو يتصل ـ من وجهٍ ثان ـ بالأشكال المختلفة لتوظيفها واستثمارها في الحقل الاجتماعي. فالثابت ـ هنا ـ أن المثقفين العرب ـ في معظمهم ـ أنتجوا ممارستَهم الفكرية بما يجافي دورَهم المفترض: تخلّوا عن وظيفة التنوير والإبداع والنقد، وانصرفوا عنها إلى ممارسة وظيفة التبرير، والتسويغ والشرعنة: تبرير آرائهم في المؤسسة (السياسية)، وتسويغ موقفها، وشرعنة وجودها ووظيفتها. والمفهوم من هذا أنهم وضعوا «الحقيقة» رهن إشارة المنفعة، الدماغ رهن إشارة اليد، ـ وبالتالي ـ **حوَّلوا المجال الفكري إلى مقاولة** بالمعنى الكامل للكلمة! وغني عن البيان أن المؤسسة التي نعنيها بالحديث ـ هنا ـ ليست المؤسسة الرسمية فحسب (= الدولة)، بل ـ أيضاً ـ المؤسسة الحزبية أو الأهلية.

يصدُق على الثقافة، التي ينتجها في هذه الحال أولئك المثقفون، وصف **ثقافة التبرير**: الثقافة التي لا يكون وازعها المعرفة، بل خدمة مصلحة غير معرفية، أو تقع خارج مطالب المعرفة: **ثقافة المؤسسة**. وهي ثقافة يجري تصميمها سلفاً، أي لا تتحرك وفق نظام آلية إنتاج الأفكار، بوصفها آلية تخضع لمنطق موضوعي، بل تُهَيَّأ على مقاس حاجة المؤسسة. وهي، لذلك السبب وبمعيارٍ معرفي صرف، **ثقافة ايديولوجية** تُحِلُّ المصلحة (وهي ـ بالمناسبة ـ ليست المصلحة العامة) محلّ المعرفة. وعلى هذا، فأخلاق هذه الثقافة ليست أخلاقاً علمياً، بل هي أخلاق ذرائعية نفعية!

هذا هو ما وصفناه ـ أعلاه ـ بالحصاد المُرّ للمثقفين العرب.

*

نشأ في جوف هذا الحصاد مناخ من العلاقات الثقافية ملبَّد بعناصر التأزم. انصرفت الثقافة عن مهمة الاشتباك المعرفي مع قضايا الواقع، إلى إنتاج حالات من الاشتباك الايديولوجي داخلها، وبين مكوناتها! انتقلنا ـ فجأة ـ إلى **الحرب الأهلية الفكرية** عنواناً عريضاً **للانسداد الثقافي**، لنعيش نزيف وعي عربي استنزف إمكانياته! إنه وعي الفتنة وأول علاماته المخيفة **الإرهاب الفكري**.

ثانياً: من العطب في الإنتاج إلى إنتاج العطب: في الوعي المحارِب!

١ ـ الإرهاب الفكري

ربما كان الإرهاب المادي، السياسي مثلاً، أقرب منالاً للحصر والتعريف مما يدعى بالإرهاب الفكري. تستطيع على نحوٍ سهل تمييزه من مجرد تعيين آثاره المحسوسة في من يقع عليه فعلُ الإرهاب ذاك. إذِ الأثرُ الماديُّ قابلٌ ـ حتى في أكثر الأحوال التباساً ـ للبيان، بل وللقياس والتكميم (= العدّ الكميّ). ليس هذا حال الإرهاب الفكري: الفاصل فيه بين العدوان والنقد صعبُ البيان، فكيف بالحالات التي يَشْطَطُ فيها رأيٌ ضدَّ رأيٍ فيشارِفُ ضفّة التقريع والتجريح والدمغ!؟ لِنَقُل ـ من باب التعيين السريع والمؤقت ـ إن **الإرهاب الفكري** عنوانٌ تقع تحته جميع أفعال **العنف المعنوي** التي تتجه إلى أشخاص محددين (= مثقفين في الغالب) لممارسة الضغط عليهم، أو لابتزازهم، أو للنيل من هيبتهم وسمعتهم، أو لتحريض جمهورٍ ما عليهم. في كل أحوال هذا **العنف الرمزي**، يتلقى المعَرَّض له أنواعاً مختلفة من الإساءة، وتَلْحَقه منه أضرار نفسية و ـ أحياناً ـ مادية مرهقة.

تلبس أفعال الإرهاب الفكري ـ في العادة ـ لَبوساً ثقافياً.

لكنها، في حقيقة أمرها، تنتمي إلى السياسة، وتغطي انتماءَها باستثمار **الرأسمال الثقافي الرمزي** حين تؤمِّن لنفسها حجة الردع الذي تركبه. وتتمظهر تلك الأفعال في كل ما له صلة بالحجر على الرأي: **القمع الايديولوجي، والتخوين، والتفكير، والتأثيم**... الخ، أي في كل تلك الحالات التي تنتقص من الحق في الرأي، ومن حرية التفكير، ومن الحق في الاختلاف، وهذا في أساس حسْبَانِنَا تلك الأفعال في عداد النشاط السياسي السلطوي أو المستند إلى مرجع سلطوي حتى وإن جَنَحَت إلى تقديم نفسها في رداءٍ غير سياسي.

ليس الإرهاب الفكري نوعاً من النقد على ما قد يقوم في بعض التقاطعات العابرة بينهما من التباس. يشترك الناقد، ناقد الرأي، مع ممارِس الإرهاب الفكري في الاعتراض على رأي المخاطَب. يقف التشابه هنا حصراً، بعد ذلك، تتناسل الفواصل والتناقضات على خط من التوازي لا نهائي: الناقد شخص يعلن اعتراضه بوسائط حضارية (= ثقافية): المناظرة، والحوار، والتحليل، وتفكيك الفرضيات، واستنتاج المغالطات أو المفارقات. أما الإرهابي، فَيَشْهَرُ الاعتراض نَصْلاً من الكلمات الباغيات يَتجه إلى التعريض بالمخاطَب في طويته، ودينه، ووطنيته، ونزاهته... الخ، فيُحرّض عليه بالإقصاء والعزل إن هو تساهل، أو يَرفع التحريض إلى الإفناء الجسدي إن أخطأ مراقبة انفلات غرائز العدوان فيها. الناقد معترض بسلاح الرأي، والإرهابي معترض بسلاح الفتك؛ ينطق الأول باسم **تنوُّع الثقافيّ**، فيما يلهج الثاني بلسان **وحدانية السياسيِّ**!

*

يعيش الحقل الثقافي المعاصر بعضاً من المشاهد المرعبة لهذا الإرهاب الثقافي. مقالات التخوين المتكاثرة، وفتاوى التكفير المتقاطرة، مثال حادّ لتلك المشاهد. بعضُ من أصابه شيءٌ من

ذلك التخوين انزوى باحثاً لنفسه عن توازن يعيد لذاته الاعتبار ويرفع عنه تهمةً قد لا يكون لها ولو أساس ضعيف من الشرعية؛ وبعضٌ خلد إلى الصمت احتجاجاً على الصراخ الذي يغمر المكان الثقافي؛ وبعضٌ ثالث تقمَّص دور التائب عن جرمٍ لم يرتكبه، لكنه احتاج إلى ذلك لاستدرار غفران مؤسسات التّخوين وفقهائها المحدَثين، بل جَنَح إلى المضاربة الايديولوجية ففاق أهل التخوين في إبداء الولاء للمبادىء التي اتهموه بخيانتها... الخ! أما بعض من أصابه شيء من فتاوى التكفير، فقد خَلَد إلى خوفه اليومي من نهاية لا يريدها؛ بعضٌ آخر ارتضى أن يتوب عما قال أو عَقَل من الأشياء حتى وإن لم تقنعه توبتُه، وبعضٌ ثالث قضى بعد إنفاذ حكم المفتي فيه، وبعض رابع ما زال ينتظر...

إنها «**قيامةٌ ثقافية**» هذه التي نعيش منذ دبَّ العياء في العقل، وازدهرت غرائز الافتراس في النفوس والأقلام، وتحوّل المثقفون إلى «**ميلشيات فكرية**» مسكونة بهاجس الإبادة! لم يعد ثمة متسع لحوار أو إصغاء: انغلقت الآذان، بعد العقول، واسْتَلَّ كلٌ لسانَه من غِمْد العفَّة ونقاوة اللفظ، ومن غِمْد الحِذْر والتحوّط الفكريَّيْن. عوَّض اللسان الأذن، وانسحب المخاطَب من قواعد اللغة كي يخلي المكان للواحد الوحيد الأوحد: **المتكلم!** هل نحن في حاجة ـ إذاً ـ إلى أن نقول إن ثقافةً يحتل المتكلم صدارتها لا تستطيع أن تنجب إلا مونولوجاً ممتداً في العبث؟! هل نحتاج إلى بيان ما سوف تنغمر فيه من محنة عقلية وإبداعية كلما كان على الجميع أن يصغي إلى الصوت الواحد، وكلما كان على الحوار أن يتراجع من حدوده الطبيعية كمناظرة ونقد لكي يصبح مجرد استفسار المتكلم واستيضاحه في ما استغلق على «الرعية الثقافية» فهمُه؟!

ليس صحيحاً أن الذين صنعوا هذا الجحيم الثقافي وأدخلوا الثقافة العربية في المتاهة هم، حصراً، الأصاليون أو دعاة

الأصالة، ممن عُرِف عنهم تحزُّبُهم التراثي، وحرصهم على تسفيه فكرة الحداثة، وتسفيه مَنْ نافح عنها بالتبشير أو بالتوطين من خلال إنتاجها. وليس صحيحاً أن ظرفية هذا الإرهاب الثقافي هي ظرفية تراجع فكرة التقدم في المجتمع والثقافة، وانحسار موجات التعبير عنها، وصعود فكرة العودة إلى «الأصول» ووصْل الصلة بها. ذلك أن الذين انتسبوا إلى سلالة الحداثيين كانوا ـ وما زالوا ـ ممن ساهم في إنجاب هذه «الكربلاء الثقافية إذ هَلْ من العدل أن نتجاهل سيل المقالات الحداثية المغمورة بأفكار ومفردات العنف والعدوان ضد «السلفية» وضد «الأصولية»: هل يَحِقُّ لِزَيْدٍ ما لا يحق لِعَمْرٍو؟ ثم هل نستطيع ـ بمعنى من المعاني ـ أن نقرأ عنف المقالة الأصالية اليوم ضد مشروع الحداثة دون ربطها بكل ذلك الرصيد الإيديولوجي الثخين بلغة الإرهاب، الذي خلفته موجات متعاقبة من المثقفين الحداثيين العرب، المشتغل على فكر الماضي ورجاله وعوائقه؟! آن الأوان ليمتشق الجميع سلاح الجرأة كي يجهر بما أتى من الأفعال المنكرات في حق غيره، وفي حق نفسه، بل وفي حق الثقافة العربية، حين ركب مركب القولِ المفرد، وأفتى ضد حق الغير في الكلام أُسوة بحقه الذي انتزعه لنفسه مستفيداً من رياح السياسة المواتية!. نعم، لا ملائكة في هذا المشهد، فالجميع سواسية في خطيئة الإقصاء، ولكن، لا شياطين أيضاً في الصورة طالما امتنع وجود الملائكة. النقد الذاتي وحده يمثل ذلك الحمَّام المعرفي والنفسي المطلوب لتحقيق النظافة: نظافة الكلمة، ضد هذا التلوث الحادّ الذي يغمُر فضاء الثقافة العربية اليوم.

هل هناك، من حاجة إلى أن نقول إن الثقافة العربية المعاصرة دفعت من جسمها وروحها ثمناً غالياً لهذه «الكربلاء الثقافية» التي انتعشت فيها صنوف العنف والإرهاب المعنوي كافة. قدمت حرية التفكير والرأي قرباناً لحق مذهب واحد ووحيد في الكلام، وفي

النطق باسم الآخرين. وتعطلت فيها آلة الاجتهاد والإنتاج والإبداع حين ارتسمت، داخل دائرتها، وتحت سقيفتها، خطوطٌ حُمْرٌ عصيّةٌ على الاختراق، وحين انتظمت في أساساتها مبادىءُ رُفعت رفعاً إلى مراتب القداسة، بحيث باتت ممتنعة عن أي انتهاك. وضَمُرتْ فيها اللغة ـ بما رَحَبَتْ ـ فانْفَلَقَ فيها لغوٌ هو إلى الإشارة أقرب ما يكون من العبارة، وباتت عَسْكَرَةُ القاموس ـ تناسباً مع لغة المثقف المحارب ـ قانوناً زاحفاً على اللفظ، وقدراً بئيساً للغةٍ قد تكون أجمل ما في تلك الثقافة! وباختصار، لم يبق ما يُغري بالكلام سوى الخلود إلى صمتٍ مبين. ولقد حصل أن بِتْنَا على أعتاب ثقافة مقموعة يَصْدُق عليها أن تُنْعت بصفة «**ثقافة الصمت**»! وهي ثقافةٌ تقع في منطقة رمادية ملتبسة يصعُب فيها بيان الفواصل بين أن تكون ثقافة اجتماعية أو ثقافة خائفة!

*

ما الذي أنتج هذه الحالة من الإرهاب الثقافي التي تشد بخناق الوعي العربي وتُغرق الحقل الثقافي في حمّام دموي ـ مادي ورمزي ـ رهيب؟

من أسباب عديدة لا يَعْصَى تَعْدَادها، نكتفي **بسببين** رئيسين: **أولهما معرفي، وثانيهما سياسي ـ اجتماعي**، فأما الأول، فينتسب إلى جملة الأوهام التي تؤسس ايديولوجيا المتكلم: ايديولوجيا مالك الحق في الكلام.. وحده لا شريك له! وأما الثاني، فينتمي إلى حُضْنٍ دفاعي، غير ثقافي، يُسبغ عليه الحماية ويمكّنه ـ على قاعدة التواطؤ معه ـ من حق القول والإفتاء دون خشية محاسبةٍ أو ما شاكل!

أول تلك الأسباب ذهنيٌ على ما زعمنا. وتفصيله أن من يُنَصِّبُون أنفسهم، اليوم، كما نصَّبَ غيرُهم بالأمس، للنطق باسم الجماعة وترتيل القول «نيابة» عنها، إنما هم ممن يقعون تحت

مفعول الاعتقاد بأنهم خُصُّوا ـ دون سواهم ـ بالحق والعِلم به، وأنهم بلغوا من العلياء في المدارك بشؤون الكون ما يسوّغ لهم ـ وحدهم ـ ملكية حق الكلام والرأي. على الآخرين فقط ـ وفقط ـ واجب الإصغاء، أما الحقيقة فهم أهلُها الذين قُذفت في رُوْعِهم كما قُذفت ـ قبلهم ـ في روع المتصوفة والأنبياء والأولياء! حقُّ المصغي في التساؤل يجب أن يكون مجرد استيضاح الغامض من كلام المتكلم، ولا يجوز له أن يفيض عن هذا الحدّ!. كل اعتراض على رأي مالك الحقيقة الأوحد هَتْكٌ للمحرمات، وهرطقة ترتفع إلى مرتبة الإثم العظيم، وانحرافٌ عن جادّة الفكر الصحيح. وهي، في الأحوال جميعاً، تضعه في موقع الاشتباه، وعليه وحده أن يَحُلَّ عقدته: بالتوبة عن كبائر الظن والشك، أو بالعودة عن خط الانحراف الفكري إلى حضن الحقيقة «العلمية»!

نافلٌ أن نقول إن المصابين من المثقفين بداء الظن (ما بالُك الاعتقاد!) أنهم ممن أوتوا العِلْمَ بطبائع الأشياء في الطبيعة وطبائع العمران في الخليقة، وبحيازة الحق في تقديم «حقائقهم» على آراء سواهم من الأتراب والأخصام، (هُمْ) ممن ينتهي بهم أمرهم إلى الانغلاق المذهبي على ما أتاهُم ظنُّهم من أوهام. وفي حسْبَان كل ذي رأي حصيف أن المصاب بداء الانغلاق والتشرنق يُبدي من أفعال العدوان ضد مخالفيه ما لا حصر له. ومتى كان بالمنغلق على حقائقه المطلقة صَمَمٌ (وهو به لا شك)، امتنع عليه أن يكون طرفاً في حوارٍ أو تناظر، واستحال متكلماً مع النفس الكلام النفسي المحض، على قولِ الأشعرية. وإن حَصَلَ وزلَّ لسانُه إلى مخاطبة غيره، فلتوجيه خطاب جَهَزَ في النفس سلفاً من غير مقابسة أو مقابلة، وقد يحصل أن يندفع في «زلّته» إلى حيث «يحاور» خصمه، لكنه ما إن تقرأ تفاصيل «الحوار» حتى تُلْفِيَ أمره وجبة من العَوْذِ واللعن والقدح! كأن المناظرة سبيل ممنوع عليه، أو مطبٌّ يوشك

فيه أن يُضيع مَحَجَّتُه البيضاء فيكون الهالك الذي عنها زَاغَ. والحال إن ممّا تقرَّر لدى المتقدمين والمتأخرين أن الرأي يمتنع عن الاستواء والمَضَاء دون المجادلة والاحتجاج!

نافل، أيضاً، أن نقول إن فكرة الحقيقة المطلقة تؤسّس - لدى حاملها - شرعية امتشاق السلاح دفاعاً عنها. ليس هذا السلاح - قطعاً - هو الفكر: فمالك الحقيقة لا يجادل، لأنه يهبط بحقيقته إلى دركٍ أسفل، بل هو يعرضها للاستفهام والمساءلة، وهما مما لا يجوزان عليها. سلاحُه الأنسب تسفيه رأي غيره وتَخْطِئَتُه كلاً وتفصيلاً: بالتكفير والتأثيم (= إخراجه من الجماعة الوطنية). في الحالين، يعرف المكفِّرة والمخوِّنة أنهم لا يدلون بآراء، بل يحرضون السلطة والمجتمع على مخالفيهم، ويهيئون بذلك لقصاصٍ ليس ينتمي البتة إلى نظام الفكر وإلى تقاليد الثقافة! وهكذا، ومن حيث لا يدرون، يتحول المثقفون، المستَلبون بفكرة امتلاك الحقيقة المطلقة إلى «شرطة إيديولوجية» تنظم الرقابة والعقاب في أوساط أهل الرأي!

وثاني تلك الأسباب سياسي - اجتماعي، وتفصيلُه أن فقهاء التكفير، وإيديولوجيي التخوين، يفعلون ما يفعلونه في مخالفيهم بغير وازع ثقافي أو معرفي. أو لنقُل إن الثقافي والمعرفي في ما يلهجون به لَيس إلاّ القفاز الذي ترتديه يَدٌ تمتد لكي تستجير بسلطةٍ تقع خارج الثقافة: تستقوي بها كي تعزز موقعها داخل الثقافة!. مُلاَّك الحقيقة من المثقفين العرب - إسلاميين أو علمانيين، أصاليين أو حداثيين - لا حيلة لهم في حربهم على بعضهم، إلا باستجداء دعم غير ثقافي: من السلطة أو من الجمهور، السلطان السياسي أو السّلطان الاجتماعي! لجأ المثقف العربي، الليبرالي والقومي والماركسي، قبل عقدين، إلى جمهوره «التقدمي» كي يفتي في رجعية المثقف السلفي، وتخلفه عن العصر، وتحالفه مع السلطة. وقد استُدْرِج

بعضُ الثاني بسهولة إلى الفخ، فَمالأَ السلطة مفترضاً حُجِّية الممالأة والمحالفة ضد خطرٍ يتهدد العقيدة! ثم لجأ المثقف الأصالي اليوم إلى جمهوره (سلطانه الاجتماعي) كي يكفِّر مخالفة الحداثي في شؤون الدنيا والدين، ويشنِّع على استتباعه الثقافي للغرب وصلحه مع الطاغوت أو الحاكم الجائر ضد عقيدة الأمة وهويتها ومركزيتها في الاجتماع السياسي. ومثل الأول، استُدرج بعضُ الثاني (= الحداثي) إلى الفخ، فأقام صفقة ـ معلنة أو مضمَرة ـ مع السلطان السياسي دفاعاً عن النظام والمجتمع المدني والحداثة ضد «القوى الظلامية»! في الحالين، فوَّض المثقفون للسلطان (السياسي والاجتماعي أن ينهض بالمهمات التي أوكلها لهم التراتب الاجتماعي، والتقسيم الاجتماعي للعمل! وفي الحالين، انتصر المثقف على المثقف ـ في معركة تافهة ـ بالسياسة لا بالثقافة، ثم انتصرت السلطة على الجميع بما أوتيت من سلطانٍ للسياسة على غيرها، أو بما أوتيت من حيلة ودهاء استثمرتهما في غباء أهل القلم!

*

متى سيتوطَّن لدى المثقفين العرب كافة أن سبيل الإرهاب الفكري ليس سالكاً لانتصار زيدٍ على عمرو، وأن الإرهاب يولّد الإرهاب في دورةٍ من التداولِ عليه لا تنتهي وإن انتهى جيشها المعبَّأ من المثقفين وأشباه المثقفين. متى تعي الثقافة العربية أن طريقها إلى الإنتاج والإبداع والتقدم هي **حرية الرأي**، وتكريس تقاليد الحوار والإصغاء المتبادل، وتأصيل قيم النسبية في التفكير ضد النزعات الوثوقية ـ الإيمانية ـ المطلقية. متى تُؤمن بأن الثقافة تنمو بالتسامح والاعتراف والانفتاح، لا بالعدوان والإنكار والانغلاق؟

٢ ـ وعيُ الفتنة أو في مقدمات الحرب الأهلية الفكرية

في أي مجتمع، وداخل أي حقل ثقافي، يعبّر **الإرهاب الثقافي**

عن نفسه ـ ضمن ما قد يعبّر عنه ـ من خلال ظاهرة **الحرب الأهلية الفكرية**. بل في الوسع القول إن أعلى وأسطع أشكال التعبير عن ذلك الإرهاب الثقافي هو الحرب الأهلية الفكرية، وذلك ـ بالذات ـ بسبب كونها تُخرج فعل الإرهاب ذاك من الحيّز الفردي لتجعله فعلاً جماعياً تَلِجُ ميدانَه مجموعاتٌ عريضة من المثقفين. إنها إرهاب ثقافي، من وجهٍ **أول**، من حيث هي تنطوي على أفعال «ثقافية» ناظمُها **العنف المعنوي** واللفظي، ومن حيث تستوي على قاعدة التوسُّل بوسائط العدوان الرمزي سبيلاً إلى تحصيل هدفها: الانتصار للمواقف الايديولوجية لهذه أو لتلك من القوى الشريكة ـ والمتورطة ـ فيها. غير أن هذا الإرهاب يتزود ـ من وجه **ثان** ـ بطاقةٍ أقوى، في سياق تلك الحرب، حين يصبح استراتيجية عليا لنخبة ما، لا مجرَّد نزق سلوكي لدى أفراد مثقفين، وهي استراتيجية لا تنحصر أضرارها في نطاق الأشخاص الذين يتوجه إليهم فعل العدوان الإيديولوجي، بل تضع حقل الثقافة برمّته أمام امتحان التوازن والاستقرار، لتطال نتائج الضغط عليه مجمَل المعمار الاجتماعي. وهذا ـ استطراداً ـ وجه الخطورة فيها!

نعني بالحرب الأهلية الفكرية تلك الحالة من الصراع بين المثقفين التي تنهار فيها قواعد المنافسة الثقافية لتحل محلها قواعد نقيض غالباً ما تنتمي إلى مجالات أخرى غير المجال الثقافي: قواعد تعيد النظر كلية في نظام العلاقات الثقافية بحيث تفضي به إلى الصيرورة نظاماً مأزوماً، نظاماً عاجزاً عن تنمية القيم الثقافية، وترشيد المنافسة بين المنتسبين إليه[٣]. ثمة فواصل بيّنة بين قواعد تلك المنافسة وبين القواعد التي تنهض عليها وقائع هذه الحرب

---

(٣) انظر تحليلاً رصيناً لجدلية هذا الصراع في: برهان غليون، **اغتيال العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

الأهلية الفكرية؛ في المنافسة الثقافية نحن أمام نظام متماسك من القيم والممارسات: الحِجَاج بأدلة النظر وقرائن الواقع، الحوار والمناظرة، النقد الفكري للمفاهيم والفرضيات والاستنتاجات، التحليل المعرفي لنظم المعرفة، التحليل المنطقي لمنظومات التفكير والاستنباط، بل حتى المساجلة الإيديولوجية واللفظانية الصورية... الخ، وبكلمة - نحن أمام نمطٍ من الاستعمال - المعرفي أو الإيديولوجي - لأدوات ثقافية في مدافعة النفس ومنافحة الخصم. في الحرب الفكرية يواجهنا نظام مختلف من الممارسات «الثقافية»: لغة الذمّ، والقدح، والتشنيع، والتشهير، السجال الإيديولوجي المتجه إلى تسفيه الخصم والتحريض ضده، الممارسة الانتقائية - الاجتزائية - للأفكار وتصيُّد الثغرات قصد تجييش الجمهور، التأويل غير الموضوعي، للنصوص والمواقف على النحو الذي يحشُر الخصم في زاوية الاتهام... الخ. في المنافسة الثقافية «الشريفة» يجري الاعتراف بالخصم، والإصغاء إلى خطابه قبل تأليف رأي نقدي في مَقُوله. أما في الحرب الفكرية، فتسود لغة الإنكار والإقصاء والعنف، أي كل ما يحوّل الخصم إلى «شيطان» رجيم يَحْمِلُ اللسانَ على الاستعاذة به!

لا تعرف المجتمعات كافة هذا النمط من الحرب الأهلية الفكرية حتى وإن كانت تناقضات الحقل الثقافي فيها بلغت من الحدّة الدرجة التي توحي بذلك. إن الحرب إياها **سمةُ المجتمعات التي يعجز حقل القيم الثقافية الرمزية فيها عن توليد دينامية صراعية سلمية**، فيجنح إلى تأسيس شروط صراع تناحُريٍّ حَدَيٍّ بين جماعات ثقافية متناقضة لا تهتدي إلى تهذيب خلافاتها وممارستها على نحو حضاري. **تنشأ الحرب الأهلية الفكرية** - حصراً - **حين تمتنع رؤية التناقضات الثقافية والفكرية بوصفها خلافات طبيعية حول تأويل العالم، وتقديم تفسير لحوادثه الاجتماعية والطبيعية، لتحل محلها**

رؤية أخرى تقضي بأن تلك التناقضات تعبّر عن صراع جوهري بين الحق والباطل، الصدق والكذب، الصحة والخطأ، الحقيقة والوهم؛ وهو ما يستفاد منه أنها تصير تناقضات غير قابلة إلاّ لحسم شامل ينتصر لحدٍّ ما من الحدَّين على الآخر! لا مجال للتسوية أو التوفيق هنا، بل لا مجال لنظرة نسبية إلى موضوعات الصراع: فهذه إما أن تكون على هذا النحو أو ذاك! ومن الثابت أن مثل هذا الوعي **الحَدِّيّ**، الذي يمثل بنزين الحرب الأهلية الفكرية، يُسقط من حسابه خيارات الحوار والنقد المتبادل، ويتمركز تمركزاً كاملاً على فكرة الحقيقة المطلقة، وعلى وجوب حمايتها من مخاطر النقد والشك والمساءلة!

*

تعرف الثقافة العربية المعاصرة هذا اللون من الحرب الأهلية الفكرية بين تياراتها المختلفة، بل هي تشهد ـ اليوم ـ أشدّ أشكالها عنفاً وضراوة، وذلك بمناسبة الجدل العقيم الدائر بين المثقفين حول قضايا معضلة يطغى الاعتقاد ـ لدى هذا الفريق أو ذاك ـ بأنها القضايا التي يرتهن مصير الأمة والجماعة بالكيفية التي سوف يُجاب بها عنها. ومع كل انغماس جديد، أو متجدد، في ذلك الجدل، بسبب تناسل القضايا الفرعية من الأصلية وتعدُّدها، تتغذى حرب الوعي العربي، ويستعر أوارها أكثر، في ما يشبه الدورة الرتيبة المكرورة: لا ينتهي من جلد خصمه حتى يبدأ في ذلك من جديد كمن يلعق دمه على حدّ السّكّين!

يمثل الجدل الصاخب، اليوم، بين دعاة الأصالة ودعاة الحداثة العنوان الأبرز لهذه الحرب الأهلية الفكرية الطاحنة التي تمزق الوعي العربي المعاصر. تقع تحته عناوين فرعية: الجدل بين الفكر الديني والفكر العقلاني حول الحقيقة، والجدل بين دعاة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة ودعاة النظام السياسي المدني العلماني

الحديث حول الشرعية، والجدل بين التراثية والتنوير، بين الفكرة الشورية والفكرة الديموقراطية، بين الهوية الدينية والهوية القومية الخ. وهي على تعدّد جبهاتها وتنوّع جيوشها من المثقفين تدور حول إشكالية ناظمة أساس: **الأصالة والمعاصرة**.

من الثابت أن استمرار انغماس المثقفين العرب في معارك هذه الإشكالية يتغذى من استمرار المأزق التاريخي العربي الحديث منذ أخفق مشروع النهضة وباتت أهدافه معلَّقة، بل محجوزة. فما كان على مثقفي القرن الماضي وبداية القرن الحالي أن يلتمسوا أجوبة فكرية عنه، وما كان على تجارب السياسة والسلطة أن تؤمِّن له تحقيقاً مادياً ناجزاً، بات يفرض نفسه علينا اليوم مجدداً، فيدفع الفكر إلى إعادة مقاربته وكأنه ينطلق من الصفر، فيما يَشُدُّ على السياسة بخناقه لِيَزِيدَ من حال الضغط المُطْبق عليها! ومن البيِّن أن للأسئلة المؤجلة مواعيداً يُعَادُ فيها طرحُها من جديد؛ ولقد كانت نكسات وانهيارات الفكر والاجتماع والسياسة في البلاد العربية هي تلك المواعيد المنتظرة، غير أنها كانت ـ قطعاً ـ مواعيد سيئة للتفكير فيها. بل ليس من سبيل إلى الشك في أن ظرفية تجديد التفكير فيها ـ وهي ظرفية مأزومة ـ كان لها الأثر الأبلغ في تكييف ذلك التفكير مع المزاج المأساوي، وفي رفع درجة الاضطراب في تعاطي وعي المثقفين اليوم مع تلك الأسئلة.

على أن المشكلة ليست ـ ولم تكن ـ في أن الوعي العربي المعاصر أُجْبِرَ على أن يستعيد صلته بأسئلة طرحها في الماضي وأخفق في الجواب عنها، أو لنقل إن المشكلة ليست في تجدُّد ضغط موضوعات التفكير والنظر، التي سلف طرحُها، بل في ما هي عليه آلة النظر والتفكير، اليوم، من أعطاب تمنعُها من إتقان بناء هذه الأسئلة، وتناوُلها تناولاً نظرياً سليماً. فالسائد اليوم، النظر إلى هذه الموضوعات بعقل إيديولوجي منغلق، يذهب في

أحكامه إلى الحدّ القصيّ بعيداً عن أي احتراز نِسْبَوِي تاريخي: ينتصر للهوية والأصالة ضد الكونية والحداثة، أو العكس، دون تكليف النفس عناء التفكير في وجاهة هذه الأصالة أو الحداثة من الداخل (= داخلها)، ودون مساءلة منطلقاتها، أو دون التساؤل حول إمكانية صوغ جواب تركيبي عن مطلبين تاريخيين قد لا يكون ثمة مبرّر لبناء علاقة تضاد وانتباذ بينهما. وهو الانتصار الأم الذي تتناسل منه أشباه أصغر تحت عناوين فرعية. وغني عن البيان أن هذا العقل الحَدِّي ـ الإيديولوجي المغلق ـ لا يَعِدُ الفكرَ بأي فتح علمي في موضوعات النظر التي تُطرَحُ عليه، بل يغرقه في لجّةٍ من الحرب الكلامية الدونكيشوطية ضد فقاعات إشكالية تتوالد على وتيرة صعود مهاراته اللفظية!

ليست هذه الحرب الفكرية صراعاً ثقافياً، بل سلسلة من **معارك استنزاف العقل في اشتباكات كلامية** لا غالب فيها إلا العبث! يكفي المرء، اليوم، أن يقرأ بعض معطيات هذا النزيف الفكري ما تكتُبه هذه «**الكتيبة الفكرية**» أو تلك حتى يقرأ السلام على العقل العربي! هل يعي المثقفون ماذا يفعلون الآن بأنفسهم وبمجتمعهم العربي؟ زعموا أنهم ضمير الأمة وحارس بقائها، فإذا بهم يتحولون إلى ألغام موقوتة تهدد بإطلاق عفريت الفتنة من قمقمه!

هل هم متفقون حقاً؟!!!

*

هذه الحرب في وعي المثقفين العرب أسوأ ما في حصيلة تراثهم المعاصر، والدرجة العليا في التعبير عن الحجز والانسداد الذي بلغته ممارستهم الثقافية. وهي ـ اليوم ـ تهدّد حقل الثقافة بالشلل الكامل، بل وبنقل معارك الوعي إلى جبهات أخرى للممارسة. وإذا كانت هذه الحرب الأهلية الفكرية ـ المستعمرة في أوساط المثقفين العرب ـ تشهد على شيء، فعلى أن رصيدهم

المعاصر من التراكم الثقافي لم يكن سلبياً فقط، بل كان يحمل في جوفه جراثيم معضلات واقعه! وعلى ذلك، فلا مهرب من وقفة للوعي لتصحيح وتصويب مساره. وليس يتم ذلك بغير المراجعة والنقد: مراجعة ونقد كل شيء ممّا ركن المثقفون العرب إلى مسلماته...

ثالثاً: المثقف المأزوم، أو نهاية الأساطير

لا يكفي تعريض الإنتاج الفكري للمثقفين العرب للنقد والمساءلة حتى نكون قد أنجزنا المطلوب من مشروع المراجعة الشاملة ـ التي ندعو إليها ـ لإنتاجهم المعرفي ولأدوارهم الاجتماعية. نحتاج، من أجل استكمال عناوين تلك المراجعة، إلى نقد أوهامهم[٤] وأساطيرهم التي صنعوها عن أنفسهم وعن أدوارهم. ومَنْشَؤُها ـ في الأساس ـ نمط تعريفهم لأنفسهم، وللقوة الرمزية التي يمتلكون = (الرأسمال المعرفي)، والتي وفّرتْ لهم مكاناً محترماً في النظام الاجتماعي، وموقعاً متميزاً في المراتبية الفئوية. ولا يخامرنا شك في أن ذلك التعريف للذات جنح نحو تضخيم دورها المعرفي والاجتماعي إلى المدى الذي فاض عن حدّه، ورتَّبَ عليهم مسؤوليات تنوء بها أقلامُهُم وكواهلُهُم، وقد استتبعها ـ حُكْماً ـ تعريضُ دورهم للمحاسبة: نعني لقراءة لوحة الفارق بين ما أعلنوه وما أمكنهم أن ينجزوه فعلاً.

ثلاثة من الأوهام والأساطير تحتاج إلى وقفة نقدية في معرض هذه المراجعة المطلوبة: **أسطورة الدور الإرشادي، وأسطورة الدور الرسولي، ثم أسطورة الدور العلمي المحايد.**

---

(٤) انظر: علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، [د.ت.]).

١ ـ نهاية «الإقطاع المعرفي»

يقدم المثقف العربي نفسه لجمهوره بوصفه الكائن الاجتماعي الحامل **لرأسمال** متميز هو **المعرفة**. يستثمر المثقف إياه حاجة المجتمع إلى هذا الرأسمال لتنمية إدراكه ووعيه بالعالم وحقائقه، فيغْرض على الجمهور صفقة ضمنية تقضي بأن يقوم هو بممارسة عملية التفكير والمعرفة «نيابة» عنه، ثم تقديم بضاعته له. على هذا الجمهور ـ في هذه الصفقة وداخل منطق توزيع الأدوار فيها ـ أن يصدّقه وأن يتداول سلعته. فهو متعلّم متخصّص، يتابع ما لا يقوى غيره من الناس على متابعته من وقائع وأحداث ومعارف، ثم إن واقع اندماج الناس في شبكات أخرى من الإنتاج والعمل الاجتماعي لا يسمح لهم بالقيام بوظيفة إنتاج المعارف على النحو الذي يستطيعه مثقفٌ متفرغ لأداء هذا الدور. تتزايد قيمة هذا الرأسمال المعرفي في مجتمع أمّي، أو مجتمع ترتفع فيه معدلات الأمية، مثل المجتمع العربي، وفي مجتمع يبلُغ فيه تقسيم العمل الاجتماعي ـ إلى عمل فكري وعمل يدوي ـ حدّاً يصل فيه التقسيم إياه، بسبب الأمية بالذات، إلى تقاطب غير قابل لأي جَسْر! مثلما تتزايد في مجتمع يقدّس الكلمة ويرفعها إلى مرتبة الحلّ السحري لمشاكل العالم بسبب خلفيته الدينية. وهنا ـ بالذات ـ يرث المثقف، في وعي الناس، صورة الفقيه والشيخ الذي يحمل في «صدره» أسراراً تدعو إلى الإصغاء. . . والإجلال!

ليس مؤكداً ـ تماماً ـ أن صورة المثقف العربي احتفظت بهذا البريق الآخّاذ في وعي الجمهور الاجتماعي. غير أنه ظل يصدّق ـ في قرارة نفسه ـ أنه ما زال يحتفظ بتلك الهالة الأسطورية كعارف، وما زال يستطيع أن يستحصل من الناس مشاعر الرضا والولاء حتى وهو يعاين كيف بات الرأسمال المعرفي يتعرض للتبديد، ويعود إلى حجم ضامِرٍ يَشِي بمحنةٍ غير قابلة للمقاومة! قد يكون ذلك منه

جُحوداً لوقائع عصية على الإنكار والتجاهل، ووعيه في هذه الحال وعي خاطىء، وزائف، وإيديولوجي؛ كما قد يكون ذلك مكابرةً منه في الاعتراف بما آل إليه أمرُه من سوء حال، وفي هذه الممانعة النفسية ما يؤكد غربة الوعي - وعيه - عن الواقع وانغماسه في وهم ايديولوجي لذيذ. . . ومديد! وفي الحالين، لا شيء يعفيه من مسؤولية إدراك الفاصل بين صورته عن نفسه وصورة المجتمع عنه مما يرفض - حتى اليوم - النهوض به بكل موضوعية علمية وبكل جرأة أخلاقية.

ما الذي جرى في «جمهورية» المثقف حتى أصابها فقرٌ في ولاءِ الناس وفي رضاهم عنها؟

لقد انهار نظام **«الإقطاع المعرفي»** الذي أرساه المثقفون العرب، وكل المثقفين في العالم، تحت ضربات معاول التقدم الذي أطاح بالحدود الفاصلة بين الناس وبين قدرتهم على تحصيل المعارف. لم يكن ذلك بواسطة التعليم والإعلام فحسب، بل - أيضاً - بواسطة التحولات التكنولوجية التي جعلت المعرفة في حوزة الجميع، واستغنت - نسبياً - عن خِدْمات المثقف، أو - على الأقل - أضعفت من سلطته المعرفية الضاربة! ولقد بدأت قصة هذا الانهيار لنظام الإقطاع المعرفي، الذي أرساه المثقفون، حتى قبل دخول «الحواسيب» و«الإنترنت» إلى مجال التداول العمومي: بدأت بمعاينة المصير البائس لأكذوبة امتلاك الحقيقة واحتكارها، التي روّجها المثقفون طويلاً. وهو المصير الذي ساهمت في صنعه ثورة العلم التي دمَّرت كل الحقائق المطلقة وأعادت إضفاء النسبية عليها، كما ساهمت في تكريسه التحولات التاريخية الهائلة التي امتحنت أفكار المثقفين امتحاناً عسيراً، وأعادتها إلى حجمها الطبيعي من حيث هي مجرد محاولات لإدراك العالم أكثر من كونها حقائق راسخة عنه. وفي الأحوال جميعاً، نزل المثقف من عليائه المعرفي، متخلياً -

مكرهاً - عن إقطاعات المعرفة التي جَمَعها لنفسه من استبلاه الناس واحتقار معارفهم!

٢ - ورطة الداعية

يكاد كل مثقف عربي يكون مسكوناً بهاجس رِسَاليّ! إنه صاحب رسالة: هكذا يعرّف نفسه ليضفي الشرعية عليها. لا قيمة للأفكار - في ما يرى - إلا إذا أمكن تجنيدُها في مشروعٍ اجتماعيّ أو سياسيّ، فهو الذي يمنحها دلالتها، وهو الذي يضفي عليها الأهمية. دون ذلك، يظل الفكر ترفاً معرفياً تَرْفُل النخبُ وحدها في حلله. وبسبب هذا **الهوس الرسولي** الذي يستبد بقطاعات عريضة من المثقفين العرب، وبسبب تضخم **النزعة الخلاصية** لديهم، تزدهر في أوساطهم ثقافة **دَعَوِيَّة** تبشيرية، ثقافة مصمَّمة تصميماً لأداء دورٍ معلوم: التحشيد والتجييش وصناعة الجمهور: جمهور الدعوة.

من الثابت أن هذا الضرب من الثقافة: الثقافة الدَّعَوِيَّة التبشيرية، لا ينتمي إلى ميدان المعرفة على نحو ما تعرّفه نظرية المعرفة الحديثة، وعلى نحو ما هو معروف في حقل العلوم الإنسانية. **الثقافة الدعوية لا تقدِّم إدراكاً ما للعالم، تصوُّراً ما عنه، إنها تنتج مواقف منه**، بل هي تنتجها في لغة استنهاضية حركية هي **التجييش الإيديولوجي**. لذلك يتغذى «عرفان» جمهور الدعوة، أية دعوة - من شعارات ومبادىء عامة «مستوعبة» على مقتضى عام، ومفصولة عن أي بناء منهجي في وعي متلقيها. **لا يخاطب الداعية عقل جمهوره، بل يخاطب «وجدانه»**. وهو لا يفعل ذلك لِعَيٍّ ما في أدوات الخطاب لديه، بل **لأن وظيفة التبشير والدعوة هي التأثير في «الوجدان»** وليس استنهاض حاسة التأمل والنقد لدى المخاطَب.

أنجبت تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر جميعها هذا النوع من الداعية. لا فارق بينها سوى في الدرجة: درجة التعبير

عن النزعة التبشيرية، وهي الدرجة التي يقررها مستوى الصلة بين التيار الفكري وبين الشأن السياسي والاجتماعي. لذلك تَضَخَّم حضورُ الداعية في الثقافة السلفية الإصلاحية، وفي الثقافة القومية ثم الماركسية، بينما ضَمرَ وزنه في الثقافة الليبرالية بسبب هشاشة علاقتها بحقل الصراعات السياسية. وغني عن البيان أنه **ما كان من الممكن تحوُّل المثقف إلى داعية، ينهض بدور خَلاَصي، إلا لأن الفكر العربي الحديث تعرَّض لاغتصاب سياسي حادّ، من خلال تلك العملية ـ واسعة النطاق ـ من التسييس الفجّ للأفكار التي تعرَّض لها بعد أن تحوّلت المؤسسة الحزبية، الإخوانية أو القومية أو الشيوعية، إلى معمل إيديولوجي لصناعة الفكر وإنشاء محكمة التمييز لتقضي في صحة الأفكار وانحرافها، فتصدر الصكوك، والشهادات على مثال كَنَسيٍّ!** ولقد ارتضى جيش عرمرم من المثقفين العرب أن يتحولوا إلى فرسان منافحين عن المؤسسة: الحزبية أو السلطوية، يخدمونها بما أوتوا من هِمَّة، و«كتاب»، مبشرين بـ«فتحها المبين»، وبـ«رسالتها» للناس كافة. وقد سَمُّوا أنفسهم ـ لذلك ـ مثقفين «عضويين» أو ملتزمين. والحق أنهم **كانوا دعاةً للسياسة أكثر مما كانوا مثقفين**. أما من لم يربط نفسه منهم بوثاق حزبي أو سلطوي، ومع ذلك مارس الدعوة والتبشير، فقد كان ممن يجوز احتسابه في خانة الشعبويين.

لم تضمحلَّ طاقةُ الداعية، لا بل هي شُحِنَتْ أكثر من ذي قبل مع صعود تيار «الإسلام الصَّحوي»، لكن اعتقاده في قدرته على صنع الأعاجيب اضمحلَّت على أرض الواقع: فماذا في وسْع جمهورٍ مزوّدٍ بشعارات أن يفعل، وماذا في وسع مثقف يُخْطِىء دوره المعرفي ويتقمص دوراً خلاصياً نبوياً في عصرٍ لم يعد فيه أنبياء أن يفعل؟ نعم، سيستمر الداعية، وسيكون له في كل عصر جمهوره الذي يصغي إليه أو يمحضه الولاء. ولكن، ماذا بعد؟ ماذا يستطيع أن يفعله خطاب يجافي منطق المعرفة لينتصر للمصلحة

الإيديولوجية في زمن تتحول فيه المعرفة إلى سلاح استراتيجي لا غنى عنه في معركة التقدم، بل والبقاء؟!

٣ ـ نهاية المعتكف

من أساطير الوعي العربي المعاصر الانصراف (انصراف المثقف) عن الشأن العام، والاعتكاف للدرس والتحصيل، لإنتاج معرفة غير مرتهنة للممارسة أو للطلب العام. يعيد هؤلاء «المعتزلة» الجدد إنتاج الفصل الألتوسيري بين المعرفة الإيديولوجية والمعرفة العلمية[٥]، ولكن في أفق توظيف آخر مختلف! ثمة قدر هائل من الاحتقار للواقع اليومي وللممارسة لدى هذه السلالة من المثقفين؛ وثمة شعور عارم بالإشباع المعرفي لديهم إلى الحدّ الذي يَسْتَكفُون به عن استنطاق عالم الناس. هم يعيشون هذه الصوفية بطقوس حديثة: **علموية**، تَحُلُّ فيها الموضوعية مَحَل المجاهدة، والحتمية محل المشاهدة!

تتعرض الايديولوجيا للقدح والذّمّ والتشنيع في خطاب هؤلاء وهي ـ في عُرْفهم ـ كل معرفة انتهت لغير ذاتها، أي لغير المعرفة. لذلك، يحسب المثقف المعتكف ـ المعتزل نفسه فرداً مجرَّداً يخاطب نوازع البحث والقلق الفلسفي في نفسه، ولا يصغي إلى أي نداء يقع خارج هذه الحاجة الشخصية. إنه ليس مثقف الجماعة، وهو غير معني بالبحث عن أجوبة عن أسئلتها ومطالبها خشية فقدان استقلالية عملية التفكير، وخشية الضغط عليها ببَرْمَجَةٍ تُفْقِرُها منزعها الموضوعي. لنقل إنه المثقف «المحايد»، أو الذي يرى نفسه ـ ويقدمها ـ كذلك، محتسباً الحياد شرطَ وجوبٍ لقيام المعرفة

(٥) انظر كتابَيْ لوي ألتوسير: Louis Althusser: *Lire le capital* (Paris: PUF, 1996), et *Pour Marx* (Paris: Maspero, [s.d.]).

وحصول العلم بالأشياء، حتى ولو كانت هذه «الأشياء» غير صمّاء، غير طبيعية، أي حتى ولو كانت هي العلاقات الاجتماعية!

لسنا في حاجة إلى كبير عناء لبيان أن **مثقف عدم الانحياز مثقف منحازٌ بامتياز. إن عزوفه عن السياسة والشؤون العامة موقف سياسي في منطقه**، واختيار إيديولوجي عصيّ على التغطية. واعتكافُهُ هو أقطع الأدلة على ذلك: إنه انتصار للفردانية فيه، وهي إيديولوجيا متلبسة. ثم إنه ـ فوق هذا وذاك ـ يرتّل القول الإيديولوجي ترتيلاً حين يمضمض فمه بعبارات العلم، والموضوعية، والعقلانية وما في سلالتها من المفاهيم، ذلك أن الهجوم ـ المزدهر في هذه الأيام ـ على الايديولوجيا لا يعدو أن يكون هو نفسه إيديولوجيا[٦]!

لم يعد مثل هذا النقد فعلاً مشروعاً، بمعايير المعرفة والأخلاق، فحسب، بل بات يرقى إلى مستوى الفريضة العلمية التي تترتب على المثقفين العرب ـ سائر المثقفين العرب ـ على مقتضى العين لا الكفاية. وهو اليوم ـ النقدَ نعني ـ شرطٌ صحيٌّ لازم لإعادة بناء عمران ثقافي اهترأت أساساتُه بالتقادم، وبالضغوط والرّجّات التي أحدثتها حروب المثقفين فيه. بدون تعريض رصيد هؤلاء للمراجعة النقدية، ولفحص المقدمات، والمسلمات، والأدوات، لن يكون في حوزة العقل العربي، بعد الآن، ما يستطيع أن يقدمه للمجتمع، والأمة، والتاريخ.

على أن الفارق عظيم بين نقدٍ ينصرف إلى تعيين مَوَاطن الخلل، في أفق التصحيح والتصويب، وحيازة أسباب ترشيد عملية التفكير، وبين نقدٍ لا يَرُومُ سوى تصفية الحساب مع النفس ومع الآخرين! إنه الفارق بين البناء والهدم، بين المراجعة و«التوبة».

---

(٦) تناولنا هذه الدعوى بالنقد في كتابنا: **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية** (بيروت؛ الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩٨).

وظنّنا أن النقد الذي يلبس لبوس التوبة ليس إلا الوجه الآخر للادعاء الذي نقدناه سابقاً. ولذلك ليس يصلح أساساً لأية مراجعة، لأن المراجعة الوحيدة التي في حوزته هي التحريف والتزوير: تحريف الحقائق وتزوير الوعي! خاصة وأن المثقف الممارِس للنقد، في شكل توبةٍ، هو غالباً المثقف الذي ربطه رباطٌ ما بالسياسة والممارسة السياسية، في ماضٍ يضعه - اليوم - تحت مبضع نقدٍ عدميّ، ليس - في وجه من وجوهه - إلا تبريراً لموقف سياسي جديد!

رابعاً: خطاب التَّوْبة: المثقف والاستبدال الوظيفي

مع الهزات العنيفة التي ضربت - منذ عشرين عاماً - العمران السياسي والاجتماعي والثقافي العربي، تصدعتْ مؤسسات وحقائق كثيرة سادت منذ منتصف هذا القرن على الأقل. في جملة ما أصابه صدعٌ من ذلك ما دُعِيَ - طويلاً - بـ«حركة التحرر الوطني العربية»: تعرضت مؤسساتها للتصفية المادية، وتكلَّست بُناها التنظيمية الداخلية بسبب الحجز المزمن لدورة التجدُّد فيها، ودارت اختياراتُها السياسية دورةً كاملة على نقطة الصفر من الفعالية، وتضخّمت في عقلها ضروب التبرير الايديولوجي المختلفة، وسافرت في رحلة طويلة من التيه تراوحت مسافاتها من التسبيح بحمد موسكو وجوارها، أو بيكين ونظائرها، إلى إبداء الشدة في التَّشْنيع عليها، وبين التهويل من بطش النظم العسكرية «الوطنية» إلى محالفتها والسير على درب سياستها... الخ! واليوم، إذْ تعيش تراجعاً في الفعالية، وضموراً في الجسم التنظيمي، وحيرة في التفكير، وقلقاً وتلعثماً في العبارة....، تصف حالتها بأمانة ليست تلتبس على لبيب، على ما تحاوله (= حركة التحرر إياها) من إبداء مكابرة سياسة - هي ممانعة لغوية في المقام الأول - ضد الاعتراف

بهذه الحالة، وبالحاجة إلى بذل النفيس لافتكاك النفس منها.

ليس هذا موضوعنا على وجه الحصر؛ موضوعُنا عَقْلُ هذه الحركة بالذات: المثقف، أو قُلْ تلك الشريحة من المثقفين التي التزمتْ ـ طويلاً ـ خط التحرر الوطني، فانقسم كيانها إلى أبعاض: بعضٌ يشايعها، على ما هو عليه أمرُها من سوء حال، مصرّاً على تعطيل حاسة النقد في رؤيته إليها، وبعضٌ يشيّعها إلى دار البقاء فيرتجل مقالةً من الشماتة فيها، وبعضٌ ثالث يزيد عليه قليلاً فيعلن **توبته** بتقديم خبرته للسلطان ابتغاء مَرْضَاته، والتماساً لشفاعته يوم لا شفيع إلا من اشتدت وطأتُه! هذا الرهط من تلك الشريحة ـ إذن ـ هو ما نرمي إلى استطلاع أمره هنا. والحامل على ذلك ما بَدَا ـ اليوم ـ من تكاثرٍ طفيليّ في جسم المنتمين إليه من جحافل المثقفين المُتْعَبين الباحثين عن ضفة أمان، أو على حلّ سهلٍ يتقاضون عنه «أَتْعَابَهم» ولا يضيع فيه «أجر المحسنين»!

وهُم بذلك التكاثر والتناسل الكثيف يرفعون «السابقة» من مستوى الحالة الشاذة ـ التي يمكن أن تَعْرِضَ للثقافة دون أن تُعَرِّض نظام القيم فيها للأزمة ـ إلى مستوى الظاهرة التي تستثير الانتباه العلمي وتفرض الحاجة إلى درس أسبابها وعواملها.

لنقِفْ ـ إذاً ـ على أعراض هذه الظاهرة المَرَضية، التي تأكل من أخلاق الثقافة العربية، قبل أن نحلّل أسباب هذه الجنوح الفضائحي فيها.

١ ـ تأجير اللّسان

تُعْرِب الظاهرة إياها عن نفسها في شكل إنتاج متواتر لنمطٍ من «النقد الذاتي» يَفيض عن أية وظيفةٍ طبيعية محتملة من جنس تلك التي تُجَنِّدُ موضوعات ذلك النقد الذاتي في مشروع تصحيح معرفيّ لمنطلقات التفكير، أو في مشروع تزويد الممارسة الفكرية بفَرضيات

وإشكاليات جديدة يُعتقد في أنها قد تفيد «مغامرة» التفكير، أو قد تفتح أمام الممارسة مجاهلَ كانت ممتنعة... الخ، وهو ما سَلَفَ وشهدنا - من حسن الحظ - عيّنات منه في لحْظاتٍ انعطافٍ عصيبة سابقة. «النقد الذاتي» - هنا - مختلفٌ أمرُه عن ذلك كله: إنه ارتجال سافرٌ لآيات التوبة عن «جرم» «اقْتُرِف» في ما مضى: التزام خط الوطنية، والتحرر، والتقدم، وما في سلالتها من المبادىء والأهداف الكبرى! ويذهب ترتيل التوبة مذهباً انتحارياً من مجرد تقديم **الاعتذار** - لمن يعنيه الأمر! - عن «هلوسات» «ثوروية» و«مراهقة»، إلى إبداء الاستعداد «القتالي» لعرض «خدمات» لمن يقع في رحى مصلحته أن يسحق ذلك الماضي المعتذَر عنه سحقاً لا يُبْقي ولا يذرّ؟

لا يكتفي التائبون من المثقفين العرب - على اختلاف مِلَلهم ونِحَلهم - بإشهار نَصْلِ الفَتْكِ بماضيهم، وبما كان عليه أمرهم - في ذلك الماضي - من «غشاوةٍ» و«ضلال»، ولا حتى بالاعتذار عن دورٍ ما كان لهم في توليدِ ميراثٍ ثقيل من «المشاكل» لمن أوقعنا التاريخ الماكر - اليوم - في قبضة بطشهم من ذوي الجاه والنفوذ، بل هم (نعني زمرة التائبين) لا يقنعون حتى بمجرد إنجاز هذا **«الحَمَّام النفسي»** لغسل أدرانهم من «الخطيئة» قصد الخلود إلى راحة النفس، كما يخلد إليها كل متقاعد أكرهه الزمان على ذلك، أو كلُّ مستغفرٍ أنَّبه ضميرُهُ على فعلٍ ما ارتضتْهُ نفسه بعد انقشاع الغشاوة... الخ. لا، هم يريدون أكثر من ذلك بكثير: يريدون الصيرورة المتجددة من مومياءات - على ما حسبوا أنفسهم - إلى **مليشيات فكرية** جديدة مَنْذُورَةٍ لأداء مهمات «فدائية» خلف خطوط «العدو»: الماضي، والوطنية، واليسار... الخ! يريدون ضخَّ الحياة في شرايين دورهم «التاريخي»، فيجنِّدُون ما أتاهم الزمان - حاشا أن يأتيهم الله - من خبرة لمصلحة «رجال المرحلة»: النفطيون ومن والاَهُم في الدَّاريْن!

التائبون اليوم ينتقلون - فرادى وزرافات - من ماضٍ مثخنٍ بأسباب «الخجل» إلى حاضرٍ مغمورٍ بالأمل. لا وقت لمحاسبة الضمير في هذا الانتقال، «فالذي يرقص، لا يُخْفي لِحْيَتَهُ» كما يقول المثل العامي المغربي! لقد بدأوا «رحلة الشتاء والصيف» نحو ضفة جديدة مأمونة، فلا مجال للعودة عنها أو للتوقف في منتصف الطريق. ثم لا شيء يُغْريهم بأن يأتوا ذلك: لقد انهزمت العروبة - قالوا -، والوطنية، والاشتراكية، والديموقراطية، وانْهَارَ معسكرٌ وجِدَارٌ، فما الذي يحملهم على العودة إلى «الأوهام»؟! هذا منطقهم في الذهاب وفي الإياب. ومن في نفسه ذَرَّةٌ من شكٍّ في ذلك، ما عليه سوى أن يقرأ مقالاتهم التي دبَّجوها لهذا الغرض[٧]، فسيجد فيها العجب العجاب: إن العروبة أكذوبة ايديولوجية، وإننا جيش عرمرم من القبائل، والعشائر، والطوائف، والملل، والعائلات. وإن حقوقنا التاريخية خرافة أمام حق اليهود في ملكية ديارنا. وإن كفاحنا من أجل الخبز والحرية والكرامة ملهاة تستحق الرثاء. سيقرأ ما يُخْجِل أي إنسان في أن ثمة إنساناً يقول ذلك. وعندها، صَدِّقوني إنْ قلت إنّ من حق كل حَانقٍ مغبون أن يقذف ما في بركان نفسه من حُمَم على هؤلاء[٨]: هؤلاء الذين لا يكفي في حقهم القول إنهم يتعاطّون الدعارة الفكرية فيبيعون عِرْضَهُم لقاء ما يسدُّون به عَوَزَ نفسٍ متعطشة للأعطيات...، لِفَضَلاَت الأعطيات! لربّما استحقوا - بجدارة - أكثر من مجرد أنهم يبيعون أعراضهم الرمزية!

ينجز المثقف التائب انتقاله الفجائعي من تسوُّل المعرفة إلى

---

(٧) المقالات تلك كثيرة من اليساري المصري السيتيني - الراحل حديثاً - إلى المَجَالِسيّ نصير الثورة الفلسطينية وجبهة التحرير الوطني الجزائرية سابقاً!

(٨) فعل ذلك - بنجاح وبمناقبية حضارية - جوزيف سماحة في كتابه الرائع: **سلام عابر** (بيروت: دار النهار، [د.ت.]).

تسوُّل السلطة بكثير من الادّعاء وقليل من الحياء: لا يجرؤ على أن يقول لجمهوره الجديد إنه اختار دوره الجديد لشعوره بمصلحته الشخصية في ذلك. لا، إنه يقدّم نفسه له مجدَّداً في صورة رسولٍ صاحب رسالة، فلا يخجل من أن يكرر في الحاضر ما ادعاه في الماضي وثَبَت بُطلانُه! لقد كان بالأمس داعيةً للحزب أو للفكرة القادرة على إلهاب النفوس وتجييش الناس أما اليوم، فهو فقيه السلطان الذي يؤجّر لسانه لتحصيل عائداتِ ذلك بعضَ مالٍ وجاهٍ ونفوذ. هل تَغَيَّر شيء إذاً؟ نعم، تغيَّر المعنى وإن ظل المبنى على حاله: ظل في الحالين يقدّم نفسه أسطورياً: مالك الحقيقة الذي تَنْفَلِقُ المجاهل انفلاقاً أمام ضربة عِلْمه السحرية فينقشع للناس أسرار المكنون بفضله: شعباً كانوا أم أهلَ دولةٍ وسلطان! غير أنه ـ وهنا المتغير ـ لم يكن يطمع، في ما مضى من أدوار، في أكثر من الشعور المريح بأداء الواجب التاريخي. وحتى في الأحوال التي يقع فيها تحت وطأة الشعور بالذات ـ وهي في أخلاقه السابقة ورمٌ خبيثٌ وفعلٌ شائنٌ ممجوجٌ ـ لم يكن يطمع إلاّ في رضا الجمهور وثنائه. أمّا اليوم، فهو لا يَقْبَل من وظيفة تأجير اللسان أقلّ من ثمنٍ مُجْزٍ يبرِّر «تضحيته» الجسيمة بالتخلي عن «ملكوته الجماهيري». ثمن الدور الأوّل رمزي؛ أمّا الثاني، فَمَادِّيٌّ ثمنُه بلا زيادةٍ ولا نقصان! عند هذه النقطة بالذات، يُدْخِلُ أهل خطاب التوبة بضاعتَهم الثقافية مجال السوق، فيتقاسمون مع أهل التجارة قيمهم مع حفظ الفارق بين أخلاق الفريقين.

هل في وسعنا أن نفكر في **الأسباب التحتية** العميقة التي تصنع ظاهرة التوبة لدى المثقفين بعيداً عن حكم القيمة الأخلاقي؟ ذلك ما سنحاوله في هذه الفقرة:

٢ ـ في الاقتصاد السياسي للتوبة

تنتسب النخبة الثقافية ـ في أغلبها الأعمّ ـ إلى الطبقة

المتوسطة. وهذه، التي شهدت عزّ بحبوحتها المادية أثناء قيام وتكوُّن دولة الاستقلال، ولفترة امتدت إلى أواسط السبعينيات، ستعرف ـ في ما بعد ـ فصولاً متلاحقة من المعاناة المادية بسبب تدهور محيطها الحيوي: الدولة، ودخوله دورةَ أزمةٍ مزمنة ما زالت متفاقمةَ الوقائِع والنتائج حتى الآن. ربما كانت هذه الطبقة ـ والمثقفون من آل بيتها ـ الأكثر تمتعاً بالاستقرار منذ منتصف القرن العشرين قياساً بغيرها من الطبقات. كانت القوى والفئات الكادحة، عمالاً وفلاحين، معرَّضة للانسحاق الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي في كل أحوال النموّ الرأسمالي: تقدُّماً في آلياته أم تدهوراً؛ وكانت قوى الإقطاع، والبرجوازية العقارية، والمالية، والمصرفية، والميركنتيلية التجارية، معرَّضة ـ في أيِّ حينٍ ـ لمخاطر التحجيم أو التصفية المادية للمصالح مع كل صعود تسجّله الفكرية الوطنية والقومية في الحقل السياسي، ومع كل تطلّعٍ تعبّر عنه المؤسسةُ العسكرية ـ المحكومة بعقيدة البرجوازية الصغيرة المسيَّسة آنئذ ـ إلى احتلال صدارة المشهد السياسي. كان سيف الإفقار والتهميش مسلطاً على الأولى، وسيف التأميم مسلطاً على الثانية. وحدها الطبقة الوسطى كانت في منأى عن مخاطر المفاجآت الاجتماعية والاقتصادية، بل وحتى السياسية. فهي ـ بحكم موقعها في عملية الإنتاج، حيث لا تبيع قوة العمل ولا تشتريها ـ تتمتع بالأسباب الكافية لحماية وضعها الاجتماعي ـ الاقتصادي. وهي ـ بحكم انتمائها إلى الدولة وخروجها من رحمها ـ تضمن لنفسها البقاء كائناً ما كان نوع النخب الحاكمة ونوع الاختيارات المتَّبَعَة، وخصوصاً حين تكون تلك الدولة ـ على نحو ما كَانَتْهُ يوماً ـ هي المستثمر ومالك الرأسمال الأساس. . .

تمتَّع المثقفون ـ في امتداد استقرار أوضاع الطبقة الوسطى طويلاً ـ بوضع مريح. وكان يمكنهم أن يمارسوا دورهم على نحو

طبيعي دون أن يخشوا المصير الكالح أو المجهول المُخبِط. ومع أن مناخ الحريات العامة لم يكن يُسْعفهم في أن يركبوا مغامرة الرأي حتى النهاية، إلا أنهم لم يتخيلوا السجن مآلاً أقسى من التشريد والتجويع، حتى لا نقول إنه كان لدى بعضهم وساماً يستحق أن يتقلدوه لما في أمره من أسباب رِفْعَةٍ وامتياز. ثم إنه كان في وسع أكثرهم ـ فوق هذا وذاك ـ أن يذهب في التمرد على السلطانِ السياسيّ إلى الحدّ الذي يستسهل فيه أيَّ عقاب كان، حتى ولو جاء في صورة طردٍ من العمل! ذلك أن بديل الدولة ولقمة عيشها كان مكفولاً: «الثورة» ومؤسساتها السياسية والإعلامية. ولعل هذا الاطمئنان ما حَمَلَ كثيرين منهم على عدم «حَمْلِ همّ» استكمال التحصيل العلمي والجامعي لعدم الحاجة إلى التفكير في عَمَلٍ: ستضمنه الثورة، على نحو محترم، ويعفي النفس من الشعور بإحراجٍ يخلقه العمل في ـ ومع ـ دولةٍ مطعونٍ في شرعيتها جملةً وتفصيلاً. ولا سبيل إلى الشك في أن «الثورة» امتصت ضائقة المثقفين الملتزمين لفترة غير قصيرة، وأَمَّنَتْ لهم الخبز والكرامة، فَحَمَتْ سُمْعَتهم من شَائِنِ التمريغ، وضَمِنَتْ وفاء عقولهم لقضية التقدم بقطع النظر عن قيمة ما قدَّموه لها وما قدَّمته لهم.

اليوم، لم يعد ثمة شيء من ذلك الذي كان: **أَفْلَسَتِ الدولة و«الثورة» معاً**، وبات صاحبُ الرأي في العراء: متسوّلاً لقمة العيش بعد أن كان يفكر ـ قبل سنوات ـ في أفضل خيارات الجنة في الأرض! لم تَعُدِ الدولة قادرة على إطعام أحدٍ من بنيها وبَنَاتها: صارت ـ هي نفسها ـ تتسوَّل قروضاً، أو تتوسَّل إلى المُقرِضين شفاعةً تُجَدْوِلُ بها ديوناً هي على ماليتها وصدرها ثقيلة! أما «الثورة»، فَبَات حالُها أكثر سوءاً وأَدْعَى إلى الرثاء: انقفلت الخزائن «الاشتراكية» و«القومية» في وجهها بعد أن تعرَّضت هذه للجائحة، فلم «تَطْلَعِ» «الثورة» من حقبة «التحالف الاستراتيجي» مع قوى مراكز

«الثورة العالمية» و«الثورة القومية» إلا بذكرى تمتزج فيها الحسرةُ بالمرارة! وفي هذا الخضمّ، تلقَّى المثقفون نتائج خراب عمران محيطهم المعاشي: الدولة و«الثورة». فماذا تبقَّى لهم إذاً، وماذا في وسع ما بقي لهم من نَذْرِ ممانعةٍ أن يفعل؟

بعضُهم - وهو القلة النادرة - أبَى أن يقايض على كرامته، وارتضى أن يعيش أشدّ أنواع المهانات في بطنه ومسكنه وملبسه وإقامته ليحفظ سلامة رأسه. أما الآخر، فآثر الحلّ الشخصيّ على حلّ عام يأتي ولا يأتي. هكذا عَرَضَ نفسه على **«الدولة الجديدة»: القطاع الخاص**، وعلى الثورة المضادة، سعْياً وراءَ سدّ الرمق. أمّا من تطلّع منهم أكثر، فَصَرَفَ نَظَرَهُ إلى النظام السياسي القائم (وهو في رأي فقهاء السياسة غير الدولة) عارضاً خدمةً تمتد من نقطة الهجوم على «الثورة» إلى نقطة الدفاع - العقائدي - عن الحاكم بأمره وصحابته وآل بيته الكرام! وهكذا **دَخَلَ خطاب المثقفين عصر ترتيل التوبة والندامة والاعتذار** عن كل شيء من أجل أي شيء!

ما زاد الطين بِلَّةً، أن الأمر جرى في ظل جدلية معقدة: **جدلية التكديح والإغراء**. ففيما كان المثقفون يتعرضون - في امتداد تعرُّض طبقتهم الوسطى - للتكديح والتهميش، وينهار موقعهم في التراتبية الاجتماعية على نحو مخيف، كانوا يتعرضون - في الوقت نفسه - لأنواع جديدة من الإغراء عصية على المقاومة: ضُخَّت أموال طائلة في مشاريع مراكز دراسات وأبحاث، ومؤسسات إعلامية لم يكن لها من هدف سوى تلميع صورة القوى الجديدة في المشهد العربي، وعُرِض على قسم من مثقفي الساحة الوطنية أن يساهم في تقديم «خِدْمات فكرية» في مشروع يدمغ ماضيه وما عاش عليه من مبادىء. ولم يَقْوَ كثيرون على مواجهة هذه الجاذبية القوية، فاستسلموا للتيار من دون ممانعة. غير أن أول نتائج ذلك على صعيد طبيعة دورهم كفئة، أنهم **انتقلوا من مالكين لرأسمال رمزي هو الرأسمال الثقافي**

إلى مالكين لقوة عمل ثقافية قابلة للبيع لدى مالك الرأسمال المادي. لقد بَدَا مالك الرأسمال الجديد هذا قادراً على الدفع بشكل جيد وأفضل من مرتّب الدولة ومن مخصَّصات الحزب بدرجة لا تَقْبل القياس والمقارنة. وإذا أضيفَ إلى ذلك أن نمط الحياة بلغ عتبات من التطور لم يعد ممكناً التراجع عن معدّلها «الطبيعي»، وخاصة لدى المثقفين الذين اكتسبوا عادات «الحداثة» بشكل زائد، وانضافت إلى موازنة إنفاقهم نفقات «تليق» بصورتهم التي كوَّنوها عن أنفسهم، تبيَّنت صعوبة بلوغهم هدف إشباع حاجاتهم ـ ما كان منها أساسياً وما كان كمالياً ـ دون سلوك درب الاستسلام لإغراء العرض السخيّ، والاستعداد النفسي لتقديم ثمنه من صورة المثقفين أنفسهم!

على أن الاقتصاد لا يفسّر كل شيء، وإن كان يَقْوَى على تفسير أكثره. ثمة أمور تتعلق بعامل الأخلاق والقيم لا سبيل إلى تجاهلها، وإلا ما معنى أن يحتفظ بعضٌ من أفقرِ المثقفين، وأضعفِهم حالاً، **برأسماله الأخلاقي**: شرف الكلمة؟ بل وأن يُصِرَّ على صيانته على ما لديه من عِلمٍ أكيد بأنه يجذّف ضد التيار، وأنه يسجّل موقفه للتاريخ ليس أكثر؟!

٣ ـ الثقافة وتحوّلات نسق القيم

لم يخرج **خطاب التوبة** من جوف الفقر فحسب، وعلى نحوٍ حصْريّ، بل خرج ـ أيضاً ـ من جوف **ضَعْف وهشاشة المقاومة المعنوية** لدى قسم من المثقفين لم تكن تحصيناتُه ودفاعاتُه الأخلاقية من القوة بحيث تُزوِّده بأسباب الحماية من غارات المال والنفوذ وإغراءات التسلق والوصول السهل! ولا يعتقدَنَّ أحدٌ أن الفاقة والحرمان هما ما صَنَعَا حالة الرخاوة المعنوية تلك وزَجَّا بِزَيْدٍ وعمرو في قبيلة التائبين، إذ إن كثيراً ممن يتصدّرون ـ اليوم ـ مشهد التوبة، كانوا في حالٍ من اليُسْرِ تحميهم من أي خوف من المجهول، ولم

يكونوا ـ يوماً ـ في حاجة إلى التحوُّل إلى **فيلق إيديولوجي** من فيالق السلطة! ويصدُقُ ذلك عليهم حتى بعد انكسار حركة التحرر الوطني وانهيار اقتصادها وجفاف مصادر ماليتها. إذ تبيَّن أن كثيراً ـ كثيراً ـ منهم لا يجد حرجاً في أن «يشتغل» مع عليّ ومع مُعاوية في الآن عينه، وأن ينتقل بحريّة من موقعٍ سياسيٍّ وفكريّ إلى موقعٍ آخر كما ينتقل من رصيف إلى رصيف!

هي الأخلاق ـ إذن ـ وصَدَقَ شوقي الذي مَاهَى بين بقائها وبقاء الأمم. لقد **انهارت أخلاق الالتزام** لدى عشيرة من المثقفين الرُّحَّل: الباحثين عن الماء والكلأ، يَضْربون مضاربَهُمْ أنَّى وجدوها! باتت الأخلاقُ الوحيدة التي تستحق أن يتحلَّى بها المرء هي **أخلاق المنفَعة**: ولكن، بالمعنى الشخصيّ البحت: أنا، ومِنْ بعدي فَلْيَأْتِ الطوفان! وهي أسوأ أنواع أخلاق المنفعة!

وعلى ذلك، لا نتزيَّد حين نقول ـ مُكْرَهين ـ إن نسق القيم الثقافي، الذي نشأ ونَمَا في امتداد نشوء ونموّ الشعور الوطني والقومي والإنساني التحرري، يتعرض اليوم للانهيار والتداعي في الحياة الثقافية العربية. وانهيارُه المدوّي يتخذ ـ اليوم ـ **شكلين**: شكل **انفصالٍ بين المعرفة والأخلاق**، وشكل **انفصال بينها** (= المعرفة) **وبين قضايا الناس والمجتمع**.

في الحالة **الأولى**، ثمة مَيْلٌ متزايد إلى فكّ الارتباط بين الأفكار وبين خلفيتها القيمية. وفي امتداد ذلك، يتحول المثقف ـ التائب إياه ـ إلى كائن متحلِّلٍ من أي التزام معنويٍّ يشُدُّه إلى قضية ما ممَّا كان تَقع في دائرة «الحرام الوطنيّ» أو «الحرام الاجتماعي»! يحطِّم ـ مختاراً ـ الجدار النفسي، فيختار أن يتحول إلى تاجر يستبدل الحقيقة بالمصلحة، ويستبدل المصلحة العامة بالشخصية، دون خشية العقاب الأخلاقيّ الجماعيّ، ودون خشية تأنيب الضمير، بل دون حياء! أما في الحالة **الثانية**، فيجري فكُّ الارتباط بين المعرفة والمجتمع،

بحيث تتوقف الثقافة عن أداء دورها الاجتماعيّ الطبيعيّ كسلطة تقدّم خِدْماتٍ اجتماعيةً، وتتجنَّد في معركة وعي العالم وتغييره، إلى **مقاولة** برسم الاستثمار، إلى قيمة سِلَعِيّة قابلة للتداول في سوق القيم التجاري!

*

خطاب التوبة هو ـ اليوم ـ أعلى مراحل الانفضاح في الثقافة العربية، هو لحظة الاختبار المثلى لقدرة المثقف على أن يكون ما يعنيه حدُّه: مثقفاً! من سوء حظّنا أننا خرجنا من هذا الامتحان بخسارات فادحة: من حسن حظّنا أن قسماً من المُمْتَحنين ما زال يقاوم. قد يكون قليل الأفراد، وغريباً في مجتمع **الميركنتيلية الثقافية** الجديد. لِيَكُنْ. . . ، «طوبى للغرباء».

خامساً: والنقد الذاتي؟

ليست محاولات النقد الذاتي، التي يَجْهر بها بعضٌ قليلٌ قليلٌ من المثقفين العرب، تجاه ماضيهم المعرفيّ أو السياسيّ، ممّا يمكن دائماً عَدُّه في باب الاستثمار الإيديولوجيّ للذات من أجل تأهيلها لممارسة دور تقديم خِدْمات لأهل سلطان الثورة والنفوذ مأمونةَ العائدات، ولا هي مما يمكن اعتباره إفصاحاً عن حالةٍ **باتولوجية** من قبيل المَنْزِع إلى تعذيب الذات واستبطان شعور الصَّغار والزِّراية بالنفس. . . ، بل هي تعبّر ـ أحياناً ـ عن ممارسةٍ أخلاقية متوازنة مع الذات والعالم المحيط، مثلما تعلن عن جرأة معرفية نادرة في نزع الشعور بالقداسة أو اليقينية المطلقة عن قناعات رسخت طويلاً في الوعي، وتكيّفت معها الممارسة إلى حدٍّ بات الشكُّ فيها ضرباً من العبث.

الأمانة تقتضي القول ـ ابتداءً ـ إن هذه الزمرة من المثقفين، التي تسلحت بالشجاعة الأخلاقية، فَعَرَضَتْ لسلطة النقد مجمل

معمارها الفكري، تشكّل ـ وبكل المعايير ـ «طليعة معرفية» جديدة يحتاج إليها الحقل الثقافيّ العربيّ لإعادة بناء عمرانِه المُدَمَّر. فهي إذْ تَجْرَأ على مساءلة بداهاتها، وعرضها على الفحص والتشخيص المعرفييْن، لمراجعة مواطن العطب والخلل في نظام اشتغال الفكر والثقافة، إنما تُنْجِزُ **وظيفتين** على مستوى فائق الأهمية هما: تزويد الوعي بتقنيات ـ أو آليات ـ لترويض الأفكار على التأقلم مع متغيرات المعرفة والتاريخ لاجتناب كبائر الانغلاق والجمود، ثم تنمية قدرة الثقافة على إنتاج «لحظات قضائية» فيها تَعْرِضُ عليها ملفات المعرفة للمساءلة والمحاسبة. في الوظيفة **الأولى**، يجري تمرين الفكر على الإصغاء للتاريخ والتراكم الموضوعيّ، فيما يجري في الوظيفة **الثانية** تمرينه على وعي ذاته، وفحص مقدماته وفرضياته، وتصحيح أدائه، أو قُلْ: يجري تمرينه على الإصغاء إلى نفسه. وفي الحالين، تُنْجِز تلك الزمرة دوراً تاريخياً مميَّزاً: القيام بعمليات معرفية «فدائية» ضد الإيمانية ـ اليقينية، والاستعلاء الإيديولوجي الجاهل، وأغاليط الحقيقة المطلقة التي تخنق كل وعيٍ وَقَع في حبائلها.

مع ذلك، لن يكون مقبولاً ـ من وجهة نظر معرفية ـ الاطمئنان إلى هذا الضَّرب من التقدير العفوي لفاعلية النقد الذاتي، لمجرَّد أنها فاعلية جذَّابة وذات بريق في مجالٍ ثقافيٍّ تَحْكُمُه قيمُ التبرير والوثوقية. ففي ذلك ما قد يُوقِع الوعيَ في تبسيطيةٍ لا تقلّ سوءاً عن الادعائية الإيمانية الجاحدةِ كلَّ شرعيةٍ ممكنة لفاعليةِ التمحيصِ والمراجعة والنقد، على مثال تلك التي تزحف في نسيج ثقافتنا اليوم!. وكم سيكون طيِّباً أن تُقْرَأ هذه الملاحظة الاحترازية بوصْفها دعوة إلى إخضاع ثقافة النقد الذاتي لنقدٍ ذاتيّ يحرّرها من السقوط ضحية ما تَنْهَضُ ـ أصلاً ـ لتأزيمه أو نَسْفِهِ، أو إبراءِ ذمَّة الوعي من كبائره، لتستوي بذلك ثقافةً فعليةً لنقدٍ ذاتيٍّ فعليّ. لِنُجْمِل الملاحظة فنقول إن الخِشْيَةَ ـ هي ـ أن تنتهي فاعلية النقد الذاتي ـ وهي مطلوبة

في كل زمان ومكان ـ إلى **تأسيس ميتافيزيقا جديدة للحقيقة!**

كيف ذلك؟

يذهب النقد الذاتيّ، أيُّ نقدٍ ذاتيّ، إلى إعادة النظر في رصيد المعارف، والأفكار، والمواقف، التي استقرَّ عليها في الماضي وعيُ من يمارسُه اليوم. قد يكون النقد ذاك جذرياً، فَيُخْضِعُ الفرضيات، والمقدمات، والمسلمات، ونظام المفاهيم، وطرائق النظر والتحليل، للمراجعة والتمحيص. وقد يكون معتدلاً، فيكتفي بترتيل ملاحظاتٍ اعتراضية على التفاصيل والهوامش دون المتن والنَّسق (على نحو ما يفعل معظم من يَجرُؤُ على ركوب موجته: مختاراً أو صاغراً). غير أنه في الحالين: في حال النقد الذاتي الجذري (الشامل)، وفي حال النقد الذاتي المعتدل (الجزئي)، ثمة ناظمٌ مشترك: التبرُّم بالحقائق السابقة وإبداء الشدّة المعرفية عليها. وأهمُّ ما في سيرة ذلك النقد أنه يتخلص من عبءٍ معرفيّ ثقيل هو: الإيمان بحقيقة ثابتة أو مطلقة، يبدو معه (= النقد) أن أمرها على مستوىً من البطلان يحتاج إلى اعتراف وجهر.

تبدأ المشكلة حين تتحول موضوعات النقد الذاتي نفسها إلى حقائق إيمانية جديدة، إلى أفكار تتمتع لدى مُنْتجها بحُجِّية معرفية أوفى وأدعى إلى الدّعة والاطمئنان! لا يعود ذلك نقداً بالمعنى النظري الصحيح لمفهوم النقد ـ بوصفه تدميراً معرفياً لمنظومة من التصورات ـ بل يصير **استبدالاً معرفياً** لأفكار وموضوعاتٍ فكرية بأخرى، بل قُل يتحوَّل إلى «**دوغما**» **معرفية** جديدة تعوِّض سابقاتها في انتظار أن يحين قطف ثمار تَعَبِها الفكري في «قرصنةٍ» نقدِ ـ ذاتيَّةٍ جديدة، وهكذا دواليك في لعبةٍ من الاستبدال/ الاستئناف لا تنتهي إلا لكي تبدأ من جديد!

ينحرف «النقد الذاتي» ـ هنا ـ عن «محجَّته البيضاء» التي يُخْطئُها كلُّ «هالك»، فيتحوَّل إلى فعلٍ جديد من أفعال

الإيديولوجيا، أي إلى مجرَّد مَطيَّةٍ منهجية يعتليها الوعيُ كي يبرّر انتقاله من حال إلى حال: من موضوعات باليةٍ شاخت، إلى أخرى طازجة أَزَفَ أَوَانُ تسويقها! أمّا النتيجة، فهي أن الإيمانية، والوثوقية، والمطلقية، لا تجد سبيلاً فعلياً إلى الزوال المعرفي - بعملية نقد إيبيستيمولوجي - حقيقية، بل تُوضَع في حوزتها فرصة تاريخية نادرة للتجدد باسم أقدس مقدسات المعرفة المعاصرة: النقد!. وعلى ذلك نقول: ليس نَقْداً هذا النقدُ الذاتيّ. حقٌّ يراد به باطل (هو هذا النقد): إنه يشيّد خطاباً إيبيستيمولوجيّاً لَفْظَانياً من أجل إنجاب ميتافيزيقيا معرفية هي جملةُ ما رَسَخَ في الوعي من موضوعات «نقدية» جديدة!

وقد يُخْطِىء النقدُ مَقْصِدَهُ، والعذرُ له - كل العذر - في هذا، ما دام فعلاً معرفياً ليس يَعْرى عن الزَّيْغ والمجافاة. لكن أسوأ أنواع النقد ذاك الذي يفقد جوهره، فلا يكون إلا طقساً «معرفياً» مخادعاً يَتَغَيَّا تَغْلِيب الوعي في مصبَّرات إيديولوجية جديدة!

الفصل الثالث

هل انتهى دور المثقف؟

أولاً: في أصول السؤال الثقافي

الأزمة - تعريفاً - هي اللحظة التي يتعرض فيها نظامٌ ما - طبيعي أو اجتماعي أو فكري - إلى عطبٍ ينجم عنه اضطراب وظيفيّ في **آلية اشتغاله**، بحيث لا يعود في وسع دورته الطبيعية أن تعمل على النحو الذي استقرّ عليه أمرها في السابق. على أن حصول الأزمة في نظام ما ليس مُفْضياً بالضرورة - وفي كل الأحوال - إلى إصابة ذلك النظام بالشلل، وليس مدعاة للاعتقاد بأن تجاوزه ممتنع بغير إحداث قطيعة شاملة مع ذلك النظام وتأسيس آخر بديلاً منه، فالأمر، فيها، متعلق بدرجة الأزمة أو بمستوى مفعول العطب، و - بالتالي - بمدى إمكانية معالجته. وهذا ما يعني أن إصلاح أو تجديد ذلك النظام المأزوم ممكنٌ متى وقفت أعطابه عند الحدود التي لا تلتغي معها إمكانيات تفعيله من الداخل.

من النافل القول إن مناحي الحياة العربية تشهد - على اختلافها - هذا النوع من الأزمة منذ فترة طويلة: تعرَّض اجتماعها السياسيّ إلى **انسداد** كامل منذ بدأ مشروع الدولة الوطنية فيها يعبّر عن إخفاقه وانهياره، وتعرّض اجتماعها الوطنيّ إلى سائر أنواع الخلل والتفكك منذ فشلت في تحقيق اندماج متكامل، وفي صون تماسكها الوطنيّ

أمام امتحانات النزاع الأهليّ الطاحنة، وتعرَّض مشروعها التنمويّ إلى فشل ذريع منذ تحوّل الفقر والخصاص إلى حقيقة يومية صارخة تسحَق الملايين وتدفع الدولة إلى بيع أملاكها للخواص، وإلى الاستدانة وتسوُّل الدعم... الخ. ويكاد الجميع، اليوم، يُجْمع على حقيقة وجود هذه الأزمة وعلى شمولها الأنحاء المختلفة لحياة العرب المعاصرة على نحوٍ تضع فيه مستقبل الجماعة العربية أمام المجهول.

وإذا كان مفكرون وباحثون عديدون - من الوطن العربي - قد أشبعوا هذا الموضوع درساً من مواقع اختصاص مختلفة، وكوّنوا حوله حصيلة من الأفكار والتصورات، فإن مجالاً من مجالات تَمَظْهُر هذه الأزمة يستدعي - اليوم - قيام جَهْد نظريّ للوقوف على مواطن العطب فيه هو المجال الثقافيّ. ثمة، اليوم، أزمة عميقة تستبد بالحقل الثقافيّ العربيّ وتضع عمل المثقفين أمام استفهام كبير. ومع أن استعراض علائم تلك الأزمة قد يطول بنا، مما لا يتحمَّله هذا المقام، إلا أن من الممكن الإشارة السريعة إلى **علامتين** فارقتين على تضخّم تلك الأزمة الثقافية: **أُولاهما** أن الثقافة العربية باتت ساحة مفتوحة **لحرب أهلية فكرية** طاحنة بين تيارات تسربلت بكل أنواع العتاد القتاليّ الإيديولوجيّ، على نحوٍ أُهْدِرَت فيه قِيَمُ الحوار والتسامح والإصغاء والنسبية في التفكير والاعتقاد، وأُحِلّ منزع التسلط واحتكار الرأي والتشهير والمطلقية الإيمانية والتخوين والتكفير بدلاً منها! وقد قاد ذلك إلى تحويل المثقفين من رجال رأي إلى «**ميليشيات إيديولوجية**» لا هاجس لها سوى إبادة بعضها البعض، مثلما قاد إلى تمزيق النسيج الثقافيّ الجمْعيّ - الوطنيّ والقوميّ - واستنزاف الوعي العربيّ في معارك صغيرة تافهة لا حجَّة لها! أما **ثانيهما**، فهو تنامي حالة عامة من القلق في أوساط المثقفين جرّاء الشعور بعجز منظوماتهم عن تقديم إجابات مقنعَة عن المسائل التي يطرحها تطوّر المجتمع والثقافة. وهو القلق الذي يدفع ببعضهم -

اليوم - إلى العزوف عن الإنتاج الثقافي، فيما يدفع بالبعض الآخر إلى بهلوانية غير محسوبة تقفز به من موقعٍ إلى موقع في مشهدٍ تختلط فيه الملهاة بالمأساة!

يشعر المثقف العربي اليوم، وخاصة المثقف المنحدر من السلالة الوطنية الديمقراطية، أنه أمام مأزق يستحيل معه الاستدعاء الطبيعي والتلقائي للأجوبة الجاهزة من مدوّنته الفكرية، فزلازل التحوّل والهدم جليلة ورهيبة، إلى الحدّ الذي لا تمثّل فيه جرأةُ الدفاع عن تلك المدوَّنة إلاّ مكابرةً فكرية، بل أخلاقية، قد لا تكون لها من وظيفة سوى **صناعة توازن نفسي صعب** يؤمِّن له بعض التكيُّف مع «نوازل» التاريخ وأحكام التغيُّر! وإذا كان من الطبيعي أن يعبّر الشعور بالمأزق والانسداد الشامليْن عن نفسه من خلال حالة القلق، وهي رديف لحظة «اللامعرفة»، أو ما قبل - المعرفة، فإن من غير الطبيعيّ احتساب ذلك الشعور لحظة ضعف أو نكوص حُكْماً، أو عَدَّها شأناً في باب الحالات الباتولوجية. وليس هذا من باب تخفيف الوطأة عن فئة - ندّعي الانتماء إليها ونعيش داخل عالمها مشاعر القلق تلك - بل هو محاولة لتعريف حالة القلق هذه، وتعيين وظيفتها في إعادة إنتاج فاعلية الثقافة.

لا نضيف جديداً حين نقول إن هذه حالة عامة، في سائر المجتمعات المعاصرة، وليست سمة خاصة بالمجتمع العربيّ ومثقفيه. ففي الغرب - مركز الأفكار والمنظومات الفكرية الكبرى الحديثة - يعمُّ هذا القلق سائر تيارات الفكر والثقافة ويعيد صَوْغ السؤال عن دورها. ليس من شك في أن مساءلة المثقف في الغرب لبديهياته ومنظوماته، التي عاش عليها طويلاً، بل ولا شك في أن جنوحه إلى ممارسة كل أنواع النقد العنيف لذاته وماضيه الفكري، علامةُ صحّةٍ في نظام اشتغال الفكر والثقافة. فالثقافة مثل العلم، في ما يرى غاستون باشلار، تتطور وتتقدم بأخطائها وبوعيها

لعوائقها المختلفة. وحين يعيد المثقف هناك وضع دوره وحرفته تحت مبضع النقد والمساءلة، فهو لا يفعل سوى أنه يعبّر عن إرادة التصحيح والتجديد في جسمها. بل إن الثقافة التي لا تعرض نفسها على الفحص النقدي، وعلى «التشخيص السَّريريّ» العلميّ، تحكم على نفسها بالموت والزوال.

وعلى ذلك، نستطيع الاعتقاد بأن تنامي حالة القلق في أوساط المثقفين العرب ـ أو قسم حيٍّ منهم بالتحديد ـ قد يمثل علامةَ صحَّةٍ في جسم الحقل الثقافيّ أكثر مما يمثل تعبيراً عن اللاأَدْرِيَّة والعبث والوعي الشقيّ. فالقلق مدخلٌ طبيعيّ إلى السؤال والنقد، وهو نقيض الاطمئنان الأبله والارتخاء الإيديولوجي، الذي يقود الوعي إلى الوغمائية والتحنُّط؛ وهو ـ لذلك السبب ـ قد يكون عاملاً من عوامل تجديد البنية الثقافية وتنمية شروط تقدُّم الممارسة الثقافية. وهذا ما يقودنا إلى الاستنتاج بأن **الأزمة**: أزمة المجتمع والفكر، هي **الظرفية الأمثل لتجديد طرح السؤال الثقافيّ** أو سؤال الثقافة، ودفع المثقف إلى إعادة قراءة دوره، وعياره في ميزان المعرفة، وفي ميزان المنفعة العامة.

ثانياً: ماذا تبقّى من دورٍ للمثقفين؟

ربما كان التساؤل السائد لدى المثقفين العرب اليوم هو ذاك الذي ينصرف إلى دورهم في المرحلة الراهنة وفي المستقبل. وقد تكون صيغة هذا التساؤل في وعيهم هي: ماذا تبقَّى من دور للمثقفين؟ والصيغة هذه فيها ما ينطق بشعور خفيّ بأن قدراً من الشك دبَّ في اطمئنانهم إلى دورهم التقليدي الذي أدَّوه في مراحل ماضية. ربما كانت حالة الضياع الفكري، التي عاشوا ويعيشون فيها جرَّاء الشعور بفقدان ثقتهم في سداد رأيهم، وحُجِّية تصوراتهم، إزاء وقائع التحوّل الهائلة التي عاينوها، وعاينوا ـ في امتدادها ـ

انهيار الشعارات الكبرى التي حملوها وبشّروا بها...، هي ما يَحْملهم - اليوم - على تجديد السؤال عينه. غير أن الذي لا مراء فيه أن ذلك الشك ينهل - أيضاً - من تضافر فِعْلِ **حقيقتيْن** متلازمتين تضعان مكانة المثقف التقليدية في ميزان المراجعة. **أولاهما** التداعي الذي أصاب مركزه في المراتبية الاجتماعية وفي سلّم القيم، **وثانيهما** تداعي قيمة بضاعته أمام منتجين جدد. وفي الحالين، تُوضَع مكانته في موقع صعب بسبب حالة التهميش التي يعيشها: التهميش الاجتماعي - الاقتصادي، والتهميش الثقافي.

يعبر عن **التهميش الاجتماعيّ - الاقتصاديّ** ما وصفناه في الفصل السابق من فقدانِ المثقفين لمركزهم الأثير في المراتبية الاجتماعية الجديدة، وانهيارِ لوضعهم الاقتصادي والمعاشي على نحوٍ لا سابق له. انتمى المثقفون - في ما مضى - إلى الطبقة الوسطى التي أنتجها قيام الدولة الحديثة. وفي امتداد الأدوار الاجتماعية الكبرى التي نهضت بأعبائها هذه الطبقة الوسطى، أنجز المثقفون مهمات جليلة في المسعى العام إلى استكمال مهام الانتقال إلى العصر: الدفاع عن أهداف التقدم، التنوير، إنتاج إيديولوجيا التماسك الوطنيّ والقوميّ والطبقيّ. وقد أمكنهم أن يقوموا بدورهم مستفيدين من وضع اقتصاديّ مريح إلى حدّ ما بحسبانهم متعلمين، أوّلاً، وشاغلين وظائف تركّز معظمُها في التعليم والإعلام ثانياً. وقد عزَّز مركزَهم - طويلاً - ما استحصلوه من رِضاً من المجتمع كحَمَلَةٍ للعلم والمعرفة. أما اليوم، فقد شُرِّد أكثرهم عن مواقع الإنتاج، وجرى الاستغناء عن خِدْمات كثير منهم على صعيد الدولة، فكان تداعيهم الاجتماعيُّ والاقتصاديُّ صورة مصغَّرةً - ولكن دالَّةً - عن تداعي وضمور الطبقة الوسطى في المجتمع العربيّ الراهن. بل إن صورة المثقف (المتعلم) لدى الشعب، أو لنقل لدى الناس، لم تعد ما كانت عليه في ما مضى، ولم يعد هذا يتمتع بأي شعور بالإعجاب والمهابة، الذي كان

مردُّه سابقاً إلى امتلاكه الرأسمال المعرفي، في المقام الأول، في مجتمع أمّي، وفي حضارةٍ تُقدّس الكلمة ويحْتلّ فيها العارفون مقام أصحاب الرسالات. انتهى اليوم كل ذلك، وبات المثقف من آحاد الناس، لا يختلف عنهم إلا بمظاهر وطقوس يحرص على احترامها على الرغم من أنها غير مجزية، أو غير ذات عائدات رمزية أو مادية. ولكم كان شعور المثقفين مُحبِطاً وهم يَشْهدون سقوطهم من علياءِ اجتماعيّ كانوا في سدَّته، أو هُمْ يعاينون كيف أصبح التجار والسماسرة والوسطاء أوْفرَ جاهاً في المجتمع، وأثْقَلَ في ميزان المنافع! بل لعلّ ذلك ما حوَّل كثيراً منهم إلى ضفاف الأدب منصرفين إلى ذواتهم ومنصرفين عن مواقع الإنتاج النظريّ في ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفلسفة وسواها...

أما **التهميش الثقافيّ**، فيعبّر عنه الاستغناءُ العامُّ المتزايد عن خِدْمات المثقف المعرفية التي قدَّمها في ما مضى للسلطة أو المجتمع؛ وهي الخِدْمات التي تبدو - اليوم - غير ذات جدوى في سوق القيم الرمزية، وغير قمينة بإشباع الحاجة والطلب! ولا يتعلق هذا الاستغناء عن دور المثقف باستغناءٍ ما عن المعرفة، بل إن الحاجة إلى هذه تزداد - اليوم - بوتائر أسرع وفي صورة **طلبٍ** متزايد. إنه - بالأحرى - استغناءٌ عن نمط من أنماط إنتاج القيم الثقافية والرمزية يبدو اليوم تقليديّاً، وهو نمط إنتاج الرأي الذي صنع من المثقفين سابقاً مرجعاً لا غنى عنه، وسلطةً نافذةً في الاجتماع الوطنيّ، مثلما هو استغناءٌ عن **حرفة الكتابة** التي امتهنها المثقفون وصنعت لهم - طويلاً - تلك الهالة التي أُضْفِيتْ عليهم. لم تعد سوق القيم الثقافية، اليوم، تطلب الرأي، بل أضحت تطلب المعلومات، والمعلومات لم تعد كنزاً راقداً في أدمغة المثقفين يخرجونه إلى العالم بمقدار، ويؤسسون على امتلاكه سلطةً تَدين لها الرقاب، بل صار في وسع جميع الناس أن يحصلوا على ما شاؤوا من المعلومات

بعيداً عن كل حاجةٍ إلى الالتجاءِ إلى المثقفين. وقد قامت صناعةٌ كاملة لتُقَدِّمَ هذه الخدمة، بدءاً من النظم المعلوماتية «وانتهاء» بالأنترنت، مما كان من نتيجته أن لَحِقَ البوار حرفةَ المثقف على نحو ما لَحِقَ (البوارُ) الصناعات اليدوية التقليدية ـ في القرنين الماضيَّيْن ـ بعد صعود الصناعة الحديثة، بل إن حرفة المثقفين لم تعد لها من قيمة استعمالية إلاّ نظير تلك التي أصبحت للخزف والفخّار والسجّاد التقليدي: تحفة جمالية!

لم تعد سوق القيم الثقافية تطلب المادة المكتوبة بالإلحاح الذي كان عليه الطلب سابقا، بل صارت تطلب المادة الإعلامية البصرية في المقام الأول. ولقد نشأت ـ أيضاً ـ صناعة إعلامية: سمعية ـ بصرية لإشباع حاجات متزايدة حمل على قيامها نشوءُ نظام جديد لإنتاج وتوزيع الثقافة هو **النظام الإعلامي السمعيّ ـ البصريّ** ويعرف المثقفون اليوم ـ أكثر من غيرهم ـ مقدار التحول الذي حصل في النظام الثقافيّ في زمن الإعلام، والذي قذف بالكتاب والمجلة إلى خلفية المشهد أمام التلفزيون وأشرطة الفيديو إلى الدرجة التي حوَّلت مستهلكي الكتاب إلى أقلية يُخجَل من ذكر عددها!

* * *

ماذا يستطيع المثقفون أن يفعلوا، اليوم، أمام هذا الزلزال الذي ضرب أركان ممالكهم غير أن يعيدوا قراءة وظيفتهم من جديد؛ غير أن يتساءلوا عما تبقَّى لهم من دورٍ اجتماعيّ وتاريخيّ؟ مرة أخرى، نعيد التأكيد على أن ظرفية الأزمة هذه هي أمثل مناسبة لإعادة وعي المثقفين لدورهم كفئة. والقلق المستبد بهم اليوم ليس لحظة ضائعةً في سيرتهم الذاتية، بل هو الطاقة التي يحتاجونها لكي ينجزوا التمرين النقديَّ الضروري لعملهم. على أن الأهم في الموضوع كله، هو أن يُتْقِنُوا طرح الأسئلة الحقيقية على أنفسهم، وممارسة الاعتراف بأخطائهم، والقطع مع أوهامهم، توصُّلاً إلى بناء دورٍ جديد.

ثالثاً: في الدور الاجتماعي
ضد ميثولوجيا السلطة وضد الشعبوية

على مثال الحاجة إلى نقد المقدسات والأساطير الفكرية للمثقفين، تتعاظم الحاجة إلى ممارسة نقدٍ نظير: **نقد الأساطير السياسية والاجتماعية التي تعيش عليها الدولة والجماعة الوطنية**. قد تكون الأساطير الأولى شرانق فردية وقع فيها مثقفون بسبب عزوفهم عن ممارسة تمرينٍ نقديّ طبيعيّ يحتاجه كل فكر لتزويد نفسه بطاقة الإبداع والتجدد الذاتي؛ وهي ـ لذلك ـ قليلة الكلفة بالنسبة إلى حامليها (المثقفون)، لكنها سجن كبير للمجتمع متى تحولت إلى أساطير جماعية تقدّس أوثاناً سياسية واجتماعية انعقدت عليها ثقافة الناس الجمْعية، وانقادت إليها ـ انقياداً أعمى ـ أفعالُهم وشعائرُهُم الاجتماعية. ووجهُ الصعوبة في نقد هذا الضرب من الأساطير أن ناقَدَها (= المثقف) يجازف بتعريض نفسه للتيار، حيث يبدو وكأنه يفتح النار على محرَّمات لا يملك أحدٌ أن يطأ أرضها شاكّاً ومتشكِّكاً. ومع فداحة الكلفة التي كان، وسيكون، على المثقفين دفعها «جزاء» هذا العصيان النقديّ على هيبة تلك الأوثان، فإن إِعْمَال مِعْوَلِ النقد فيها واجب عليهم يرقى إلى مرتبة «الفريضة». بل لعل ذلك النقد هو الشيء الوحيد المقدّس الذي يحتاج منهم إلى أن يكونوا بالنسبة إليه بمثابة السَّدَنَة.

نعني بهذا النقد **نقد السلطة والمجتمع على السواء**. ليست السلطةُ ـ هنا ـ سلطة الدولة فحسب، بل نقيضُها السياسيّ أيضاً: المؤسسات الحزبية المعارضة، بسبب حيازتها سلطة على «الرأي العام» ومشروع سلطةٍ أو حيازةٍ للدولة. والأسباب الباعثة على هذا النقد المطلوب عديدة متنوعة: فالسلطة ـ أية سلطة ـ تميل إلى إنتاج أفعال مختلفة من الإكراه والقهر بسبب حاجتها الذاتية لممارسة وجودها الماديّ والمؤسَّسيّ. وتتفاقم هذه الطبيعة الإكراهية القهرية

لدى أنماط من السلطة لا تتمتع بأي شكل من أشكال الشرعية الاجتماعية والسياسية، على مثال تلك التي تسود في المجتمع العربي المعاصر؛ فتجدها - بسبب عائق الشرعية هذا - مندفعة إلى استحصال شرعيتها والاعتراف بها من المجموع الاجتماعيّ - كسلطة - بواسطة العنف المادي والرمزي. هكذا تميل إلى التعبير عن منزعها التسلطيّ الديكتاتوريّ في صورة عسكرية، أو فئوية متخلفة (قبلية، طائفية)، أو ثيولوجية، وتدفع بصورتها إلى الدرجة التي تتحول فيها هيبتها إلى ترويع جماعي لا يطلب من المجتمع سوى تأليه السلطان السياسيّ!

والسلطة الحزبية النقيض تعيد - بدورها - إنتاج ذلك الهيكل السياسيّ المغلق، الذي يقوم عليه النظام السياسيّ الحاكم، ومعه إنتاج نفس المنزع التسلطيّ في علاقتها بجمهورها وأنصارها وبالمحيط الاجتماعيّ برمته. وكما تحرّم سلطة الدولة كل عصيان عليها، تفعل السلطة الحزبية الشيءَ نفسَهُ، فتَرجم معارضها رجْماً بتُهم الانحراف إذا كان من «آل البيت» الحزبي، أو بموالاة السلطة القائمة إذا كان من جمهور الناس غير المنتمين إليها. وكما الحاكمُ منزَّهٌ في السلطة الرسمية، كذلك الزعيم (الملهم) منزّهٌ في السلطة الحزبية. وكما الديمقراطية معدومة في الأولى، كذلك الأمر في رديفها الحزبيّ! وبالجملة، تقوم هذه - في التكوين وفي نظم الاشتغال - على مثال الأولى (وليس ثمة مَنْ رَحِمَ ربُّك هنا!)، فتستحق بذلك وجبةٌ نقدية حادة دون خشية اتهام ودُون تردّد.

ولا يختلف حال المجتمع عن حال الدولة والأحزاب. ففي حين تصنع الدولة هالةً من القداسة على كيانها، وفي حين تميل الأحزاب إلى إعادة إنتاج تقاليد التسلط السياسيّ، يعبِّر المجتمع - والمجتمع العربي خاصة - عن أعلى أشكال التخلف في التفكير وفي نظام العلاقات، وترتفع فيه أعلى مظاهر التقهقر عن سويّة العصر:

خرافةٍ في الوعي، وارتباكٍ عالٍ في النظر إلى الذات والعالم، ونظامٍ بطريركي مغلق، ومنزعٍ تواكلي متنام، واحتقارٍ متعاظم للعملِ والإنتاج، وعنفٍ متزايد في العلاقات بين الناس، وتفسُّخ فاضح في نسق القيم، ولا مبالاةٍ مفرطة تجاه الشأن العام، وتقديسٍ أعمى للحقائق الجاهزة، وتعايشٍ سلبيّ مع السائد والمألوف... الخ!. واختصاراً، ليس في جوف هذا المجتمع ما يمنع من نقده نقداً شديداً وشاملاً، ولاَ ما يؤجل من ضرورة هذا النقد والحاجة إليه. وإذا كان المثقفون العرب قد تجاهلوا طويلاً هذه الحاجة، أو سكتوا عنها تحت ضغط موقفهم من السلطة، أو بسبب حاجتهم الحزبية إلى مُمَالَأةِ الجمهور طمعاً في كسب ودّه، وإذا كانوا أفردوا النقد للسلطة دون سواها، فإن الحاجة أضحت ماسة - اليوم - إلى ممارسة هذا النقد على المجتمع أيضاً أُسوة بالدولة، وذلك من أجل هذا المجتمع نفسه قبل - وبدون - أي هدف آخر[1].

«ينبغي» أن يتجه هذا النقد المطلوب - إذاً - إلى **وجهتين**: وجهة **تفكيك مطلقات السلطة وأوهامها وأفعالها القهرية**، ووجهة **تعرية القاع المتخلف للنظام الاجتماعيّ**. وضمن ذلك، تقع حاجتان: الحاجة إلى نقد نزعة **تأليه السلطة**، والحاجة إلى نقد **نزعة تقديس الشعب**.

١ - في نقد تأليه السلطة

من مفارقات الدولة التسلطية - وهي النموذج السائد في البلاد العربية - أنها إذْ تفتقر إلى الشرعية السياسية، بسبب قيامها على

---

(١) دعا ياسين الحافظ إلى هذا النقد مبكّراً في: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة** (بيروت: دار الطليعة، [د.ت]). وفعل عبد الله العروي الشيء نفسه في: **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، [د.ت.]).

قواعد لم يحصل حولها تعاقدٌ وطنيّ أو إجماع عامّ، لا تحاول تأسيس هذه الشرعية باستعمال العنف لتحصيل خضوع «المواطنين» القسريّ (الذي يعوّض الرضا والقبول الجماعي الطّوعيّ في الدولة الديمقراطية) فحسب، أو لا تكتفي بمجرد الاستعاضة عن قوة الشرعية بشرعية القوة، على الرغم من عدم شرعية ذلك، بل تذهب، أبعد من هذا، إلى التعالي غير المدنيّ عن قواعد السياسة من خلال إضفاء طابع من القداسة ـ الدينية أو السياسية ـ على السلطة! يصبح مطلوباً من المواطنين ـ وهم مجرد «رعيّة» في عقلها السياسي السلطانيّ ـ أن يقبلوا قبولاً كاملاً وضع المجال السياسيّ الرسميّ: مجال السلطة، خارج أي شكل من أشكال المساءلة أو النقد، على النحو الذي تتحوّل فيه قواعد السياسة، وآليات ممارسة السلطة، إلى مُسلَّمات مطلقة ومقدّسة تمتنع على أيّ تساؤل بشريّ! إنه **تأليه السلطة**: الدرجة التي يبلغ فيها انسداد النظام السياسيّ مداه، بل الدرجة التي تتحوّل فيها المعارضة ـ وهي فعل سياسيّ طبيعيّ ومشروع في الدولة المدنية الحديثة ـ إلى «شِرْكٍ» بوحدانية السلطة «ومُروق» عن «إجماع» الجماعة! وهكذا ـ وتبعاً لهذه الثيولوجيا الجديدة ـ لا تعود المعارضة السياسية آلية من آليات النظام السياسيّ، وديناميّة دافعة نحو تجديده، ونحو تنمية المجال السياسيّ العموميّ، بل تتحول إلى سببٍ لِبَثِّ الفُرقة في لحمة الجماعة والأمّة، وإلى سبب لإشعال فتيل الفتنة! وهذا التأليه هو في أساس **تغوُّل** السلطة في وجه المجتمع، وانفلات غرائزها الوحشية التي توزع الناس بين المُوَالين وبين المغضوب عليهم، بين المعتدين وبين الضّالين، لتعيد توزيع الأخيرين إلى قتلى، أو مساجين، أو خائفين، أو صامتين!

الحياة السياسية العربية المعاصرة محكومة بهذه العقيدة الجبْرية الجديدة: عقيدة دولة العسكر والطوائف والعشائر التي تتضافر في ما بينها لتمنع ولادة التاريخ في بلاد عرب اليوم! وكل المحن التي

تتعرض لها الحريات الفردية والعامة، والحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، هي ـ بالتعبير العاميّ ـ «من تحت رَاس» هذا التأليه السلطوي، وكل حديث في الديمقراطية وحقوق الإنسان، وفي وجوب فتح المجال السياسيّ ـ المُقْفَل بإحكام ـ أما المشاركة العمومية: أمام الحياة التمثيلية، وأمام التداول السلميّ على السلطة، وأمام التعاقد الدستوريّ. . .، لا بد وأن ينطلق ـ ابتداءً ـ من إسقاط هذا التأليه الذي يؤسِّس لكل أنواع الاستئثار الفرديّ بالسياسة والمجال السياسيّ، ولكل أنواع إهدار وهضم الحقوق واغتصاب السلطة.

يمكن للسياسيين أن يناضلوا ـ بل هذا واجبهم ـ من أجل تَوْسِعَةِ مجال المشاركة السياسية، ومن أجل انتزاع الحقوق الديمقراطية في التعبير والتمثيل والمشاركة، ولكن المثقفين هم من تَؤُولُ إليهم ـ بقوة الأمر الواقع ـ مهمة إنجاز الأهداف التحتية لذلك النضال السياسيّ الديمقراطيّ، وليست هذه الأهداف سوى نقد التأليه السلطويّ، وتعرية خلفيته الاستبدادية، لتسهيل تجريده من الهالة القداسية التي يؤسِّس بها شرعيته المطعون فيها. وقد تكون نقطة انطلاق هذا النقد **بناء العازل الموضوعيّ بين مجال السياسية،** وهو مجال الرأي والمصالح المتباينة، التي تؤسِّس لكل أنواع الخلاف والاختلاف، **وبين مجال المقدَّس الذي يتعالى عن الفعل البشريّ** (والسياسة فعلٌ بشريّ). وهذا العازل ضروريّ من أجل إعادة السياسة إلى تخومها الحقيقية بصفتها الفعالية الاجتماعية (المدنية) التي تُدار ـ بواسطتها ـ مصالح الأفراد والجماعات، والتي تخضع لمداولةٍ عمومية بين شركاء المجتمع الوطنيّ قصد التوافق على قواعد تنتظم ـ هي ـ على مقتضاها وتَكُون محلّ تراضٍ واتفاق. ويخطىء من يعتقد أن المعركة من أجل الديمقراطية ممكنة بدون هذا النقد التحتيّ، وبدون تعميم هذه الثقافة السياسية التي تفكِّكُ مطلقات

السلطة لتعيد تعريف مجال السياسة تعريفاً مدنياً. وغنيٌ عن البيان أن هذا «التمرين» النقديّ إذ يجري ـ أو أنه ينبغي أن يجري ـ على نصّ ماديّ ماثل للعيان هو تجربة السلطة، فهو يقطع الطريق على أيّ مشروع سياسيّ يُشْتَبَهُ في أنه يحمل في جوفه مثل ذلك التأليه السلطويّ.

٢ ـ في نقد التأخّر والشعبوية

لا جُنَاحَ على شعبٍ في أن يكون في حالة تأخُّر على صعيد وعيه التاريخيّ والسياسيّ إذا كان يجري سَوْسُه بسياسات لا تقدّم له إمكانيات كسر شرانق ذلك التأخر، على مثال تلك السياسات التي تسود في الحياة العربية المعاصرة فتجعل المدرسة والتعليم ـ مثلاً ـ مشروعاً مستحيلاً وحلماً بعيد المنال! ولكن، من الإنصاف القول إن ذلك التأخر من صناعة تراكم تاريخيّ سلبيّ، وليس مجرد ثمرة مُرّة للزراعة السياسية التي أنجزتها النخب الحديثة الحاكمة. وهذا إنما يعني أن التماس العذر للشعب، في ما هو عليه أمرُه من سوء حال ثقافي، ليس مبرِّراً للتهاون في نقد ذلك التأخر والنضال ضده بقوة بدعوى أنه غير مسؤول عنه. وقد يكون الأذكى من ذلك كله أن بعضاً من حَمَلَة الأقلام لا يكتفي بتجاهل ذلك التأخّر، والإضراب عن نقده، بل يَخْبِط في الفراغ ـ في عملية هروب إلى الأمام ـ ليؤسِّس عليه أهدافاً ورهانات! هكذا، تزدهر في عقل هذا البعض، نزْعات جامحة إلى تقديس الشعب ـ الكادح والمضطهد ـ وتحويله إلى مصدر أعلى من مصادر الحقيقة التي يلُجأ إليها ويُقْتَدى بها! يجري ذلك أحياناً من دون خجل من لدن البعض، كما قد يجري باحتشام لدى بعضٍ آخر يمحض «فطرة» الشعب «السليمة» ثِقَتَهُ، أو يعتقد في سداد «حسّه» (يخجل من تسميته وعياً)! لا تفعل هذه **الشعبوية** أكثر من أنها **تحوّل الوعي المتأخر إلى إيديولوجيا**

كفاحية! وهي إذ تدَّعي أن التقدم الاجتماعيّ والتغيير رَهْنَان بالفعل الثوريّ للشعب، تنسى أن التقدم والتغيير وعيٌّ سياسيٌّ اجتماعيّ منظّم في المقام الأول، وأن هذا الوعي **ليس معطى جاهزاً، بل يجري بناؤه** بالتعلّم والتحصيل. إن الشعبوية إذ تتحاشى السقوط في النخبوية، محاولة ـ بذلك ـ تحويل السياسة إلى ملكية عمومية، تسقط في ما هو أفظع من السياسة: في فكّ التَّحالُف بين النخبة والجماهير، وفي تجريد الممارسة السياسية من عقلها!. الشعبوية ـ بهذا المعنى ـ صنو النزعة التريديونيونية[٢] البائسة التي تشتق وعي الناس «الثوريّ» من بؤسهم، تماماً مثلما هي صنو **الإرادوية** التي تتصور التغيير والتقدم ثمرة طازجة لإدارة الناس، حتى ولو لم تكن شروطهما قد نضجت في الواقع وفي الوعي!

إن نقد التأخر، ونقد الشعبوية، هما العنوان الأعرض لنقد النظام الاجتماعيّ والإيديولوجيا التي تخرج من أحشائه. وهو نقد يعيد قراءة ذلك النظام قراءة وضعية هادئة، بعيداً عن الطلب السياسي الثوري محاولاً الكشف عن الخلل فيه وعن آليات ديمومته وتجدُّده. ليس المجتمع، ضحية السلطة دائماً، بل **قد يكون ضحية نفسه** أيضاً: ضحية تخلُّفه الثقافيّ (والثقافة مأخوذة ـ هنا ـ بمعناها الشامل). بل إن قائمة السلطة المستبدة نفسها لا تقوم إلا متى كان الشعب عارياً من أسباب المِنْعَةِ والممانعة، منطوياً على استعدادٍ ما (ربما تاريخيّ عميق) لقبول الخضوع والصمت عنه! ومتى ظل شعبٌ ما في حالة تأخر ثقافيّ، فإن شيئاً من أهدافه لن يتحقق: سَتُهْزَم الديمقراطية، والاشتراكية، والتنمية، والوحدة، وسائر الشعارات التي قد تُطرح للاستهلاك الجماعي، فلا يكون لها من الوظائف سوى تحقيق التحشيد والتجييش لفترة قد تطول أو تَقْصُر ولكن من دون أن تُثْمر

(٢) يمكن الرجوع إلى نقد لينين لهذه النزعة في كتابه: **ما العمل؟ المسائل الملحّة لحركتنا.**

شيئاً. ومرة أخرى، يحتاج هذا النقد إلى مغامرة جريئة من المثقفين لا تَقِلّ عن مغامرة نقد السلطة على صعيد ما قد يدفعونه من أكلاف فيها ليس أقلّها اتهامهم بـ«خيانة» الجماهير...!

*

ربّ سائل هنا يسأل: بأيٍّ حقٍّ ينتدب المثقفون أنفسهم لممارسة دور القاضي على الدولة والمجتمع؟. نجيب لأنهم، قبل غيرهم، يبحثون عن «الحقيقة» - وهي ضالة المؤمن - فلا يسعُهم التخلي عن دورهم الطبيعي. فهم يمثلون سلطة مرجعية مهمّة، لا تستقيم سلطة المحاسبة في النظام السياسيّ والاجتماعيّ دون تشغيلها...

*

ولكن، هل في وسع المثقف - اليوم - أن يمارس هذه الأدوار بحريّة. هل تسعفه الأوضاع العامة بذلك حتى وإن وطّن النفس على النهوض بها؟ ثم ما الذي يدفع كثيرين إلى العزوف عن هذه المهمات، مع علمهم بالحاجة إلى القيام بها وبواجب ذلك، وطَرْقِ سُبُل أخرى للتعبير؟ أسئلة كثيرة يثيرها التفكير في أدوار المثقفين، وفي ممكنات تلك الأدوار في ضوء انتصاب الروادع والعوائق أمام عملهم.

رابعاً: المؤسسة السياسية ومحنة المثقفين

حق اللجوء إلى الأدب

بعد أن عزَّت أسباب اجتماع الرأي بين المثقفين العرب في السنوات أو العقود الأخيرة، تكاد تتحول مشاعر المرارة والإحباط اليوم - وهي تستبد بأكثرهم - إلى جامعٍ جديد بينهم يعوّض عن الجامع المفقود (المفتَرَض)! من سوء حظهم أنهم ليسوا مواطنين عاديين يحوزون مَلَكة الانتماء السريع والتلقائيّ إلى اليوميّ، أو

قابلية التعايش مع الأمر الواقع، هم يعتقدون ـ عن خطإ أو صواب ـ أنهم أكثر من مجرد كائنات اجتماعية كميّة: أنهم ضمير الجماعة ـ مثلاً ـ أو حارس ثوابتها العليا، أو أصحاب رسالة ودور في معركة التقدم... الخ. وهم ـ لذلك السبب ـ يعيشون على هاجس القياس بين ما وطّنوا النفس على أنه الهدف الأعلى المرغوب، وبين ما استقرت عليه حصيلة حقائق الوقائع الموضوعية. وفي هذه العملية من المقارنة، يسقط كثيرون منهم صريعي الشعور بالمرارة والإحباط جرّاء معاينتهم حجم الفارق الهائل بين الرغبة والواقع، بين الحلم والحقيقة.

تنهل هذه المرارة من **مصدريْن**: من معاينة الواقع الاجتماعيّ العامّ، ومن معاينة المؤسسات التي يُفْتَرَض أنها نشأت كي تقدّم بدائل نقيضٍ من ذلك الواقع. تنشأ المعاينة **الأولى** من التأمّل المعرفيّ الذي يتجه به المثقف إلى بناء وعي ما بمحيطه السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ. يطغى الشعور، في هذه اللحظة، بهَوْل الدمار الذي أصاب العمرانَ الاجتماعيَّ العربيّ، في المرحلة الراهنة، بعد أن تبخّرت مشاريع التغيير والنهضة، الواحدة تلو الأخرى، وأسفرت عن سلسلة من أكاذيب مخجلة ما عادت تملك حتى ورقة التوت التي تستر بها عورةً شمطاء لا تغري حتى بالرثاء! وليس أَدْعَى إلى السخرية ـ في هذه الأكاذيب ـ من أن تتحول الثورة إلى ديكتاتورية عمياء، والتنمية المستقلة إلى تبعية مطلقة، والوحدة إلى تجزئة، والتحرير إلى تسليم للأرض، والتنوير إلى تكديح عقليّ، والعدالة إلى إجحاف، والإبداع إلى حجر على الرأي، وسوى ذلك من المفارقات التي لا يَقْوَى رأيٌ على إقامة حسنِ جوارٍ بينها...!

أما المعاينة **الثانية**، فتنشأ من التأمل في تجربة المؤسسات الوطنية السياسية والاجتماعية والثقافية ـ التي جرى توليدها في مسعًى إلى تنظيم الممانعة الشعبية، وتأطير الفاعلية الجماهيرية، وتحقيق

التغيير. تبدو هذه المؤسسات للمثقف ـ اليوم ـ وكأنها تبتلع كل الحِبْر الذي أسالته دفاعاً عن نفسها ورسالتها لحظةَ الميلاد أو غداة السعي في إثبات الذات وكسب المحازبين والأنصار! فهي ـ الآن ـ أبعد ما تكون عن تمثيل القوى الاجتماعية التي انتدبتْ نفسها لتمثيلها في ما مضى. وهي اليوم أبعد ما تكون ملاذاً شفافاً للرأي المضطهَد يُلْجَأ إليه للصَّدْع بما كان عرضةً للوأْد والإنكار من قبل أهل السلطة. وهي اليوم أبعد ما تكون عن الأدوات الوظيفية الفعالة لتحقيق أحلام الشعب والأمة. لقد باتت ـ في التركيب ـ **رديف السلطة القائمة** حيث تسيطر عليها نخبٌ معزولة عن المحيط الاجتماعيّ، ذاهبة في جبروت سلطتها التنظيمية إلى الحدّ الذي لم تعد ترى فيه من قيمة لأي رهان على الجمهور، ما دام في وسعها حياكة نسيج من النظام الزبوني ينتج لها الولاء، ويؤدي عنها وظيفة الوكيل في إنفاذ رأيها وقرارها داخل قاعدة مغلوبة على أمرها! كما باتت قلعة محروسة من الداخل والخارج ضد كل رأي مخالف تنطَّع صاحبُه واجترأ على إبداء العصيان على موقف القيادة «الملهمة» في أي شأن من شؤون الدنيا والدين اجتراءً!! وأخيراً ـ لا آخراً ـ باتت مرتعاً لكل أنواع الفساد على نحوٍ ضاهت فيه السلطة القائمة، وتحوَّلت إلى أداة للمغانم والمصالح والمضاربات!

لم تعد هذه المؤسسات («الوطنية» «الديمقراطية») تحتاج إلى مثقف حرّ يضع رأسماله المعرفيّ في خدمة السياسة ولترشيد الممارسة، لقد أصبح هذا في عُرْفها ثرثاراً ثقيلاً على نفس صاحب السلطان الحزبيّ، وجاسوساً على سلوكها قد يفشي أسرارها للقاعدة. هي لا تريد من المثقفين إلا أن يكونوا جزءاً من التُّحَف والأثريات المرغوب فيها لاستكمال المشهد، ولمباهاة الخصوم بأنها تحوز ولاء أهل الرأي؛ أما في أفضل الأحوال، فهي تريد من المثقفين أن يكونوا عوالم (بالمعنى المصري) في تختها، يزغردون

وَيزُفُّون رأيها للجمهور، أو أن يكونوا كهنة ـ على مثال رجال الإكليروس ـ يحرسون «الحقيقة المطلقة» التي يفوه بها رجال السلطان الحزبيّ!. لا مجال للنقد هنا، إنه فِعلٌ حرام يعاقَبُ عليه صاحبه أشنع عقاب!... الخ. وبالجملة، ما عاد في مقدور أكثر المثقفين العرب حِلْماً وكياسة أن يقرأ دوره في هذا الكرنفال السياسي الذي يتّسع لكل أنواع المفارقات، وما عاد في مقدوره أن ينتظر «توضيباً» جديداً لأشياء هذه المؤسسات: ثقافتها، ونظم الإدارة فيها، وعلاقات أجهزتها ببعضها. لقد دخلت الميدان الفسيح لمضاهاة السلطة القائمة في فسادها وتعفُّنها، ولم يبق له (= المثقف)، في أفضل الأحوال، غير أن يكتب رأيه للتاريخ!

لا شك في أن قسماً من المثقفين لا يشعر بِضَيْرٍ في أن يؤجّر قلمه للدفاع عن هذه المؤسَّسة (ومن التجاهر بالمنكرات في هذا الزمن أن يرتضيَ بعضٌ تعريف الحزب بأنه «مقاولة سياسية» ويدافع عن ذلك من دون خجل!!!). ومن النافل القولُ إن ذلك التأجير إذ ينتمي إلى تقليدٍ من المحاباة والرياء والاستزلام، عاشت عليه سلالةٌ معلومة من أهل القلم في علاقتها بأهل النفوذ والسلطان، طيلة التاريخ، فهو يُخْرِج صاحبه ـ حُكْماً ـ من مملكة الفكر والثقافة كي يُدْرِجه في عداد أهل السياسة. وليس في هذا أيُّ حطٍّ أو زرايةٍ بالسياسة من حيث هي كذلك، أي من حيث هي نظام من الفعالية يمتلك منطقاً خاصاً به، بل فيه مَجٌّ لببغاوية رهط من «المثقفين» ولخيانتهم دورهم الطبيعي كَحَمَلَةٍ لِمِعْوَلِ النقد في وجه كل سلطة أو مؤسَّسةٍ تحرص على تقديم رأيها وكأنه الحق المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه! في هذه الخيانة التي يقترفها المثقف تجاه دوره النقدي ووظيفته التنويرية، يحْكُم على نفسه بأن يتحول إلى لسانٍ ناطق بالمنزع العصبويّ، إلى كائن يرتضي النهوض بدورٍ تفيه: الدفاع عن القبيلة كائناً ما كان أمرُها!

* *

إذا كان هذا حال قسم من المثقفين العرب، من ذوي الفَصيلة الدموية التبريرية، فإن حالَ قسمٍ آخر منهم مختلفة: نعني بهم أولئك الذين أبوا أن يضعوا دماغهم رهن مشيئة صاحب الشأن في «الإقطاعيات الوطنية»، وحرصوا على التمسك بأداء دورهم الطبيعيّ كمثقفين، أو ـ في أقل الأحوال ـ في اللّوذ بالصمت أمام نوازل لا تقبل التجويز والتسويغ. فهؤلاء لم يعد في وسعهم أن يلتمسوا عذراً للمؤسسات الوطنية بعد أن تمخضت تناقضاتُ التكوين والتطور فيها عن كساح ليس يَقْبَلُ التستر والإخفاء؛ ثم إنه لم يعد مفهوماً لديهم أن يرتضوا استقبال فضائح هذه المؤسسة ـ الطاعنة في الفساد ـ بعفّة لسان ودماثةِ خُلُقٍ لا تناسبها وإن كانت تناسبهم هُمْ! والأدعى إلى الأسف أن جنوحهم لِممارسة النقد ضد ما يخالونه خَلَلاً، أي ممارسة دورٍ طبيعيّ لديهم، لا يُقَابَلُ إلا بالوعيد والتهديد والإنذار بالويل والثبور وعظائم الأمور! وليت الأمر انحصر في داخل المؤسسة المَعْنِية بنقدهم، أو رجالها القائمين عليها، الحارسين لـ«سمعتها» من كل نَيْلٍ أو «تلويث»، بل الأمرُ يمتد إلى ما خارج المؤسسة، حيث ينصِّب كثيرون أنفسهم أوصياء على السياسة وعلى الالتزام، ليوزعوا أحقادهم على أهلِ الفكر الحرّ حتى دون أن يتلقوا أجراً أو جزاءً وشكوراً على ما أَسْدَوْهُ من خدمات لصاحب الأمر!

غير أن فئة من المثقفين الرافضين للانضواء في جوقة الإنشاد المأجور للمؤسّسة وشيوخها، لا تملك الجَلَدَ الكافي لتصريف نقدها المباشر لذلك الذي يجري تحت سمعها وبصرها في «الإقطاعات التقدمية»، فتُؤْثِرُ ـ بدلاً من ذلك ـ الانسحاب إلى ذاتها وبناء عالمٍ موازٍ تعيد فيه تشكيل الأحداث وتأثيث الأمكنة وتصريف الأزمنة؛ وليس هذا العالم سوى العالم الرمزي: عالم الإبداع والأدب. وكم هو مثير أن معظم من وَلَجُوا هذا العالم في العقود

الثلاثة الأخيرة بدأوا حياتهم ببسْمَلَةٍ سياسية انتهت بهم إلى تعويذة ثقافية من «شرّ ما خَلَق»، فوجدوا في عالم الشعر والرواية والمسرح وسواها ملاذاً جميلاً من جحيمٍ فظيع وقفوا على هوله بالمعاينة المباشرة لا بالقراءة والسماع فحسب! هل يجوز احتساب هؤلاء في عداد المنسحبين من «الشأن العام» ومن الالتزام المؤسّسي! ربما، ولكن: طوبى لهم على هذا الانسحاب الجميل المحسوب الذي حفظ لهم كرامتهم، وصَانَ اعتبارهم، وأدخلهم في فسيح التعبير عن محنتهم ومحنة ذويهم من الناس. لقد كان ممكناً أن يتحولوا إلى حشاشين مدمنين، وإلى مجانين كاملي الاختلال العقلي كما حصل لكثيرين، غير أن قليلاً من المقاومة النفسية كان كفيلاً بأن يَحْشُرهم في زمرة المبدعين. لو قُيِّضَ لمؤسساتهم أن تكسب رهان المنافسة السياسية فتظفر بالسلطة (التي يسيل لعابُهَا اليوم عليها)، لاضطرّوا - ربما - إلى مغادرة الوطن (= المكان) لطلب حق اللجوء السياسيّ في مكان آخر من أرض الله الواسعة. غير أن نجاح هذه المؤسسات - اليوم - في أن تكسب بالسياسة رهان المنافسة ضد الثقافة يدفعهم اليوم إلى طلب **حق اللجوء إلى الأدب** والإبداع. إنه الاحتجاج الحضاري الأجمل على بربرية المؤسّسة.

خامساً: في الدور المعرفي

من باب الإمعان في إدمان عادة ترويج الأوهام تعريفُ المثقف بأنه الكائن الاجتماعي المخصوص بمَلَكَة التفكير والتأمل في قضايا الواقع. الناس «العاديون» يملكون، أيضاً، أن يمارسوا فعالية التفكير. لعل الفارق الوحيد الذي يستحق الانتباه هو خصوصية تلك الفعالية لدى المثقفين مقارنةً بتلك التي لدى عامة الناس. ووجه الفرادة فيها أن المثقفين يستطيعون - بسبب التفرغ لعملية الإنتاج الرمزيّ - أن يقدّموا وعياً بالعالم، بموضوعات الواقع، أكثر تماسكاً

ومنظومية من وجهٍ منطقيّ، وأعلى دقة من حيث درجة «الانطباق» على الواقع، لما يقع في حوزتهم من مخزون من المعطيات أكبر يساعد على المقارنة، والاستنتاج، والتعميم، والتركيب. . . الخ. ومع ذلك، لا يجوز تفْخيم تلك المعرفة (معرفة المثقفين) دائماً، إذ هي تنطوي ـ في جغرافيتها الداخلية ـ على تفاوت في النوع أيضاً. وعلى ذلك، إذا كانت المعرفة الأكاديمية، أو الآخذة بتقاليد البحث العلمي (التجريبيّ والمكتبيّ)، في مستوى أعلى في مراتبية الوعي، فإن بعض أشكال «المعرفة» لدى شرائح أخرى من المثقفين، يجنح نحو التعبير السهل والسطحي عن موقفه من العالم ـ بوسائط التعميم غير العلمي، أو الوصف الخارجي ـ إلى الحدّ الذي يُسْقِطُ الفوارقَ بينه وبين ذلك النوع من المعرفة «العامية» القائم على التراكم الطبيعي للمعطيات لدى الناس أو الخبرة الأمبيريقية المكتسبة. . . الخ.

لا قيمة ـ إذاً ـ لأي حديث عن المثقفين بصيغة الجمع. هناك حاجة ـ واقعية ومنهجية ـ لبناء قدر أكبر من التمييز بينهم، ومن التصنيف لنوعياتهم، حتى يستقيم التفكير في أدوارهم ووظائفهم. وعملاً بهذه القاعدة، سيجري حديثنا ـ في موضوع الدور المعرفي للمثقفين ـ عن صنف خاص هو ما يمكننا تسميته بالمثقفين الأكاديميين أو الباحثين في ميادين المعرفة المختلفة ممن يتسلحون بأدوات التحليل، ويستعملون مناهج النظر الرصين. وعليه، يخرج من دائرة هذا التعيين كل أولئك الذين لا تَشُدُّهُم إلى المعرفة هواجس المعرفة، بل لا يهمُّهم منها سوى أن تكون اسماً مستعاراً لترتيل الموقف الإيديولوجي من هذه القضية أو تلك. كما يخرج من دائرته ـ أيضاً ـ كل أولئك الذين يكتفون من الواقع بوصفه أو بالتعبير عنه تعبيراً وجدانياً (الصحفيون، الأدباء). ومن الواجب التنبيه إلى أن هذا العزل لهذه الفئة الأخيرة خصوصاً ليس حطّاً

منها، ولا هو في باب حكم قيمة سلبيّ في دورها، بل الحامل عليه طبيعة الموضوع ذاته: الدور المعرفيّ. وثابت ـ هنا ـ أن الحديث في «المعرفيّ» له أصوله وقواعده وأحكامه، فهو غير قابل لإدراجه في حديثٍ عامٍّ في «الثقافيّ»: أي في المجال الذي تنتسب إليه فئات المثقفين كافة.

*

في مضمار الحديث في المعرفة وفي الدور المعرفيّ للمثقفين، سيكون من باب ترويج الأوهام ـ أيضاً ـ تقديم هذا الدور وكأنه دور نَبَوِيّ: النطق بالحقيقة وهو ـ للأسف ـ ما تَوَطَّن الاعتقاد به لمرحلة طويلة لدى الجمهور، ولدى المثقفين أنفسهم، حتى وإن لم يقع التصريح المباشر والفجّ به من لدنهم. بالمقابل، ثمة حاجة إلى عدم استصغار شأن هذا الدور بدعوى أن ما ينتجه المثقفون بعيدٌ عن تحويل الحقيقة إلى إمكانيةٍ تصبح تحت تَصرُّف الناس والمجتمع، أو أنه لا يفيد في ميدان صناعة حقائق الاجتماع على نحو ما تستطيعه السياسة مثلاً.... الخ. فهذا الدور كان دائماً مطلوباً، وما زال كذلك، وسيبقى هذا حالُه ما بقي الإنسان على وجه الأرض. والمشكلة ليست في الاعتراف بالحاجة الطبيعية إلى استمرار أدائه (= الدور)، بل في **إتقان وعي حدوده وحصر مجال ممكناته** حتى لا يقع النفخ فيه على نحوٍ لا يتناسب وطبيعته أو إمكانياته.

يمكننا، عموماً، تعريف هذا الدور المعرفي المطلوب من المثقفين العرب ـ حاضراً ومستقبلاً ـ بالقول إنه **المساهمة ـ بأدوات القوة العلمية ـ في تقديم فهل أفضل للعالم المحيط في جوانبه المختلفة** (اقتصاد، سياسة، اجتماع، استراتيجية، فكر..)، **يزوّد المجتمع** برؤية **أشمل، ويرفع من مستوى الإدارك العام له**. هكذا كان هذا الدور دائماً، أو هكذا كان الطموح إليه، غير أن المسافة ظلت ـ

مع ذلك ـ قائمة وشاسعة بينه وبين مستوى الأداء المعرفي الذي أنجزه الجمهور الأعرض من المثقفين والباحثين العرب. قد يكون في أساس هذا القصور هامش الحرية المتاح أمامهم، وهو ضيّق: وزاد ضيقاً على ضيقه الأصلي، الذي حدَّ من جموح حرية التفكير، وأجبرها على الانتظام تحت سقْفٍ مراقَب؛ وقد يكون في أساسه تخلُّف البنى التحتية للبحث العلمي، وما رتَّبه ذلك على الأداء المعرفي من عوائق ومشاكل. غير أن تلك القيود وهذه العوائق لا تكفي كي تفسر مجمل جوانب ذلك القصور. وفي الظنّ أن الوقت حان كي يتخلى المثقفون عن إفراد العوامل الموضوعية، الخارجة عن إرادتهم، بالمسؤولية ـ حصراً ـ عن كبوة دورهم المعرفي المطلوب، ليبحثوا عن أسباب ذلك **في أنفسهم**: **في أدوات اشتغالهم، وفي عدّتهم المعرفية، وفي القيم والقواعد التي أخذوا بها في ميدان الإنتاج الفكري**. هاهنا تنشأ الحاجة إلى تصحيح هذا الخلل، أو هذا القصور، من الداخل: من داخل ميدان الفعالية الفكرية للمثقفين. ونعتقد أنه، إزاء هذه المهمة، ثمة، **حاجتان** معرفيتان لتحقيق تراكم علمي جديد، وإطلاق عملية الإبداع الفكري من عقالها، هما: تنمية الثروة العلمية، أو الرأسمال الفكري، وتنمية الحساسية النقدية لدى المثقفين.

١ ـ في التراكم

يفرض تقسيم العمل الاجتماعي على فئة المثقفين أن تضطلع بمهمة إنجاز تراكم في ميدان المعارف، وهو التراكم الذي يدخل في دورة إنتاج المجال الاجتماعي ومجال السلطة بصفته مادةً قابلةً للاستثمار، ناهيك بقيمته في تنمية الدينامية الثقافية والفكرية. ومتى أدركنا أن من وظائف التراكم المعرفي المطلوب **تعظيم الموارد الثقافية** للمجتمع، ورفع مستوى إدراك الناس للعالم، و ـ بالتالي ـ

مستوى التكيف الاجتماعي لديهم، أدركنا حاجة منتجي هذا التراكم (المثقفين) إلى تنمية شروط تحقيقه وهي - في المقام الأول - **شروط معرفية**، ونعني بها - حصراً - **تنمية الرأسمال المعرفي** الذي يمتلكونه.

تقضي تنمية هذا الرأسمال المعرفي بإنجاز انفتاح كامل على كل المنظومات الفكرية الحديثة، والنَّهْلِ منها من دون تردّد. لا مسوّغ - هنا - لأية دعوة نكوصية انكفائية قد ترى في ذلك الانفتاح الفكري تهديداً ما للهوية، فالتراكم - أيُّ تراكم - لا ينشأ إلا في جدلية التفاعل بين الداخل والخارج، وهو قانون أقوى حضوراً في مجال الفكر والقيم الرمزية منه في مجال الاقتصاد والسياسة والقيم المادية. وليس في وسع أية ثقافة الادعاء أنها تستكفي بمصادرها ومواردها الذاتية عن أية مصادر أخرى ممكنة. وفي حالة الثقافة العربية، تتعاظم الحاجة أمام ذلك الانفتاح بسبب الفارق الكبير في موارد المعرفة بينها وبين الثقافة الحديثة و - بالتالي - بسبب الحاجة إلى جَسْرِ الفجوة بينهما، أو - على الأقل - التقليص من مساحتها. ولا شك لدينا في أن بعض ذلك الانفتاح تَحَقَّقَ منذ منتصف القرن التاسع عشر، وأن الثقافة العربية تعيش - اليوم - على بعض ثمراته، بل هي تُنَظِّم بقاءها - وقدرتها على التكيُّف - على قاعدة نتائجه. ومع ذلك، علينا أن نعترف بأن هذا الانفتاح يعاني، اليوم، من أوضاع عسيرة:

يعاني من احتداد حالة من المقاومة، من قبل بعض تيارات الوعي العربي، ضد أي شكل من أشكال الانفتاح بذريعة فداحة نتائجه على الهوية والشخصية الثقافية والحضارية للأمة[٣]...

ويعاني من سطحيته وقصوره بسبب انشغال قسم عظيم من

(٣) وفي ذلك تراجع خطير عن التراث الاجتهادي الإصلاحي الإسلامي الحديث: تراث خير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، وعلاّل الفاسي... الخ!

المثقفين بالتعاطي مع موجات فكرية غير ذات وزن في مكيال المعرفة الرصينة لمجرد أن هذه الموجات جديدة! الأمر الذي تُهْدَر معه فرصُ العودة إلى المتون والمصادر الأساس للفكر الإنساني الحديث. ونحن نعاين اليوم ـ مثلاً ـ كيف ينغمس مثقفون عديدون في الانشغال بآخر صرعات ما بعد الحداثة حتى دون أن يكونوا قد قرأوا أصول الفكر الحديث[٤]!...

ويعاني ـ أخيراً ـ من خُلُوّ المنزع النقدي فيه على النحو الذي يجعله ـ عكس ما هو مطلوب ـ استظهاراً بليداً للدرس المعاصر، وترداداً رتيباً لموضوعاته. والحال أن هذا النمط الرّثّ من التَّغَرْبُن والاستتباع الفكري، الجاري باسم الانفتاح، لا يقدّم للوعي العربي إلا **التسوُّل الفكري**، بل هو يغامر باستثارة نقيضه في شكل دعوات كثيفة إلى الانكفاء وحماية الذات من الغزو الثقافي!

وعلى ذلك، لا يستقيم أمر هذا الانفتاح إلا متى جرى تحقيق **ثلاثة** مطالب معرفية هي: **ترشيد الممانعة الثقافية** ـ المشروعة في أية ثقافة ـ بما لا يجعلها إضراباً عن المعرفة والتحصيل المعرفي من ثقافات الآخرين، **وترشيد الانفتاح على المعرفة الإنسانية** بما يجعله انفتاحاً على المنظومات والمتون لا على الهوامش والحواشي والمختصرات، ثم **تحلية هذا الانفتاح بالروحية النقدية** التي تحمي التعلُّم من الاقتداء الأعمى. والجسمُ الحيُّ من المثقفين والباحثين العرب مَدْعوٌّ، اليوم، إلى المساهمة في إنجاز هذا التراكم العلمي وتحاشي تكرار أخطاء الماضي.

٢ ـ في النقد

لا تملك أية معرفة أن تدّعي لنفسها العصمة كائنة ما كانت

---

(٤) تنطبق هذه الملاحظة على «تيار» مثقفي ما بعد الحداثة العرب!

درجة الدقة في معطياتها ومستوى الانتظام النسقي في بُنْيَانِهَا النظري. كل معرفة هي حصيلة لحظة من التطور في التراكم الفكري وفي الواقع الموضوعي: تعبّر عن تلك اللحظة على نحوٍ ما من الأنحاء، حتى إذا ما نشأت معطيات جديدة في الفكر أو في الواقع، استلزم ذلك ـ حُكْماً ـ أن تقوم المعرفة إياها بالتكيف مع ذلك المتغيّر. وكل معرفة اتجهت إلى مجافاة هذه الحقيقة، حكمتْ على نفسها بإعادة إنتاج وعي غير مطابق للواقع ينْأى بها ـ شيئاً فشيئاً ـ عن مهمة تحقيق إدراكٍ موضوعي للأشياء، لا، بل حكمتْ على نفسها بالزوال. وعلى ذلك، لا تستطيع المعرفة أن تحقّق القدرة على التجدُّد والنموّ الطبيعي إلاّ متى طوّرتْ آليات التقدم فيها، وليست هذه الآليات سوى **النقد**، **والمراجعة**، **والتصحيح**.

لا غبار على أن دور المثقفين المعرفي ـ هنا ـ بالغ التعيين والوضوح، والتنكب عنه آيلٌ بهم إلى انحطاط. ولا شك أن أول الفروض في مسعاهم إلى أداء ذلك الدور، هو تنمية الحاسة، والحساسية، النقدية لديهم على النحو الذي يؤمّن لهم النجاح في إنجاب تمرُّد منهجي على عقائدهم الفكرية التي عاشوا عليها في ما مضى، وبناء مسافة فكرية ونفسية معها، بما يفتح لهم إمكانية فحصها فحصاً دقيقاً، ومراجعة بديهياتها مراجعة متجردة من الأهواء يحصل بهما هدف تجديد تلك المعرفة، وتزويدها بالطاقة اللازمة للتكيف الإيجابي مع متغيرات الفكر والواقع الخارجي. هذه المهمة غير قابلة لأي نوع من المساومة: إنها فرض عين لا فرض كفاية على كل مثقف يحترم وظيفته كمُنْتج للقيم المعرفية. وهي مهمة غير قابلة للتقسيط أيضاً، وليس ينفع فيها انتخاب الأهداف النقدية انتخاباً ايديولوجيا يقع فيه ـ وعلى مقتضاه ـ الصمت على أشياء والاكتفاء بأخرى دون تلك!. **المراجعة المعرفية المطلوبة مراجعة شاملة** لا يجب أن تستثني فكرة أو مقدَّساً من مقدسات الفكر، بل

نحن لا نتصورها كذلك، أي مراجعة، إلا متى اتجهتْ إلى التحرر من **ميتافيزيقا الحقيقة** التي تُودِي بحياة أيّ وعيٍ سقط في شِرَاكها ـ لتنصرف إلى تفكيك كل الحقائق التي تتحول، في عقلٍ راكدٍ، إلى مقدّسات.

غير هذا، لا نتصور دوراً معرفياً حقيقياً للمثقفين.

سادساً: المثقف العربي أمام المساءلة النقدية

يعبِّر المثقفُ العربي عن مشاعر الإحباط تجاه ما يَلْقاهُ من معاملةٍ غيرِ مُنْصِفة من السلطة والمجتمع على السواء. ينظر ـ بعين الحسرة ـ إلى موقعه الهامشي في التراتبية الاجتماعية العامة، وفي وعي الجمهور، فيتحسَّس ـ بمرارة ـ قُطْرَ الفجوة الرهيب الذي يفصل بين ما يقدّمه من خِدْمات معرفية وبين ما يحصِّله من عائدات مادية ورمزية، سواء أكانت هذه العائدات في صورة مكافأةٍ ماديةٍ عن «أتعابه» أم في صورة اعترافٍ عامّ بدوره المميَّز. وهو «اعتراف» يحتاج إليه ـ في كل حال ـ لإشباع حاجته إلى الشعور بالتوازن والرضا، ولإسباغ المعنى على فاعليةٍ له بدأتْ في فقدان معناها!

ومع أن شعور المرارة والحسرة هذا ـ بالحيْف والظلم اللَّذيْن لَحِقَا عَمَلَ المثقف من مُخَاطَبيه (أي الدولة والمجتمع) ـ شعورٌ قديم لازمَ حَمَلَة القَلَم وكلَّ ذي رأيٍ منذ غابر العصور، وخاصة في سياق حضارتنا ـ حيث العلاقةُ حساسةٌ وقلقة بينهم وبين «العامَّة» والسلطان ـ إلا أنه في تَوتُّره وحِدَّته أظهرُ اليومَ منه بالأمس لأسباب ذاتِ صلةٍ بتدهور موقعِ الرمزيِّ في نظام قيم المبادلات الاجتماعية السائد.

وسواءٌ صَدَّقنا المثقفَ في هذه الدعوى الاحتجاجية أم لم نصدِّقه (وإنْ كان من العدل أن نصدّقه)، فإنَّنا لا بدَّ مَدْعُوُّون إلى اعتبار أمرٍ ذي دلالةٍ عاليةِ الأهمية، وهو أنّ هذا المثقف مطلوبٌ

باستمرار للخضوع لاختبارات محاسبةٍ لا تَرْحم من قِبَل أولئك الذين يتوجَّه إليهم بالخطاب على سبيل التنوير، أو الوعظ، أو الاستنهاض، والجمهورُ والسلطةُ في عِدادهم. ذلك أنَّ أحداً لا يوقّره عند الأزمات، ولا يحفظ له فرصةَ شفاعةٍ تتفهم أو تراعي عُسْرَ حالهِ وضعفَ حيلتِهِ. فما إن تستبد المُلِمَّات بالناس، حتى يهرعوا إلى هذا المنْسِيّ يسألونه عمَّا فَعَل ليرفع الغُمَّة عن الجماعة ويفرج كربتها، أو يسألونه عن دوره في ما جرى ومسؤوليته فيه! فجأةً، يخرج المثقفُ من غياهب النسيان إلى صدارة الحضور، فيصيرُ الجهة المغْنية بالبيان والإيضاح في ما عَرَض في أمْرِه التباس. غير أنّ الذين يتذكرونه في الضرَّاء لا يملكون حياله حتى مشاعرَ المجاملة والتقدير، بل يَحْملون معهم عدَّةً وعتاداً ثقيلين: أسئلةً اتهاميةً قاسية لا تُخْرجه من هامِشيته إلا لكي تضعه في قفص الاتهام!

هو ـ هنا ـ أمام نقدٍ من نوع مختلف: ليس نقداً ذاتياً، على نحوِ ما يُقْدِم هو عليه مكْرَهاً في العادة، بل هو نقدٌ يصمّمه له ويجهِّزُه جمهورُ نقَّادٍ موزَّع بين سائلٍ بريء، وناقم حاقدٍ، ومتربِّص منتقم. وعلى المثقف أن لا يضجر أو يتبرَّم حتى يستحق براءةَ الذّمةِ وصفاء الطويّة، وإلاّ فلينتظرْ سَيْلَ لعناتٍ لا يُعْرَفُ له أوَّلٌ ولا آخر!

- I -

كثيرةٌ هي موضوعاتُ ذَيْنك النقد والمساءلة. ولمَّا كان حصرُها من باب التمثيل معقَّداً، فإننا نكتفي منها بعيِّنة دالة قوامُها **ملاحظاتٌ اعتراضيةٌ ثلاث** تَعْرِض نفسها عليه من قِبَل قسم من الجمهور لا ينتمي إلى ميدان السلطة (وأعني بهذا القسم حصراً: المجتمع والمثقفين).

الملاحظة النقدية **الأولى** تتعلق بنخبوية المثقف. فالغالب على

رأي الناس في المثقف، اليومَ، أنه كائنٌ يحيط نفسَه بهالةٍ من الالتباسات تَرْفع من قيمة بضاعته عن مستوى المَدَارك العام. وهُمْ إذ يتهمونه بالاغتراب والتشرنق في عالم مغلق على محيطهم الاجتماعي، يفهمون لعبته جيّداً، فيقرأون فيها محاولةً متبرّجةً لإشهار تميُّزه عنهم وعلُوِّ مقامه على مراتبهم. ومشكلته هو كامنة في أنه ـ إذْ يثأر لنفسه بصبواته الذهنية، محقِّقاً بها وفيها بعضَ التعويض النفسي عن الشعور بالهامشية ـ إنّما يجدد الأسبابَ ذاتها التي صَنَعَتْ دونيَّته في وعي الجمهور، وحَرَمَتْهُ من تحصيل اعترافٍ عام بدوره!

لا يجهل المثقفُ سيزيفية هذه الدورة العبثية المغلقة التي يندفع إليها في لعبة الردّ على الإنكار بإنكارٍ متبادل، بل هو يَعِيهَا جيداً، ويدرك أنه يَسَعُهُ الخروجُ منها متى شاء إلى رحاب اعترافِ الجمهورِ به. غير أنه يرفض ذلك بإصرار، على خلفية وعيٍ طاعن في الإيمان بأنه يفقد معناه وهويتَهُ وروحه إنْ هو تنازل عن وظيفته المعرفية لإرضاءِ جمهورٍ متغير الولاءات.

فهو لا يريد أن يكون مثقفاً شعبوياً يمتهن الخطابةَ والكلام المعقَّم الجاهزَ، بل يختار أن يسدِّد فواتير دوره المعرفي من شعبيته ومن رضا الجمهور عنه. ولسانُ حاله ما يلي: للمثقف الشّعبويّ أن يقتنص فرصة الطلب الاجتماعي المتزايد على الكلام الجاهز والمعرفة الجاهزة لحيازة موقعٍ متميزٍ في التراتبية الاجتماعية والرمزية، أما هو، فليس مستعداً لتقديم هذه الخِدْمات السريعة. وحين يحاصره الشعورُ بالعزلة، يمنّي النفسَ بالقول إن التاريخ سيُنصفه كما أنصف الدين مِنْ قبله. الحاضر ليس له، بل للشعبويّ؛ وأمَّا هو، فَلَهُ المستقبلُ.

من البيِّن ـ هنا ـ أنّ حُكْمَ الجمهور على المثقف بأنه نخبوي حُكْمٌ يغرف من مصادر قابلةٍ للتعيين: نخبوية في اللغة النظرية العالِمة التي يستعملها في مقابل لغة العامة الحسّية، ثم نخبوية في

الموضوعات الفكرية المجرّدة التي يشتغل عليها في مقابل قضايا الوعي اليوميّ المباشرة، وأخيراً نخبوية في الهموم المعرفية التي تستبدّ به في مقابل هموم الناس الحياتية. غير أنّ من مصادر ذلك الحكم أيضاً الصورةَ التقليديةَ لدى الناس عن المثقف: وهي صورة تَكَوَّنَتْ تاريخياً عبر معاينةِ عملِ نمطٍ سائدٍ من المثقفين في حضارتنا، هم الفقهاء. فالفقيه هو المثقف المثال في وعي الجمهور العام، بل قُلْ هو «المثقف العضوي» الذي أتقن كيف يبني مركزه ومرجعيته من خلال إصغائه إلى مطالب المجتمع، والإفتاءِ له بلغة العامة. يستطيع المثقف الحديث أن يملك بضاعة الفقيه المعرفية، غير أنه يرفض أن يكون فقيهاً أو على مثال الفقيه. إنه يعي نفسه في شبكةٍ معياريةٍ معرفيةٍ مختلفة، ويُبْدي الرّضا عن نفسه ودوره حتى وإن ضَايَقَه الشعورُ بأنه غريب في مجتمع لا يُقدِّر قيمةَ المعرفة. نعم، إنه يدرك جيداً أنّ للشعب سلطاناً اجتماعياً لا يقلّ سطوةً عن السلطان السياسي. لكنه مغمور بمبدأ لا يحيد عنه: وهو أنْ لا تنازَل عن المعرفة أمام السلطان الاجتماعي... وكلٍّ ردائفه.

*

وتتعلق الملاحظة النقدية **الثانية** بتحزّبه، أي باختياره موالاةَ قسم من المجتمع دون آخر. ويَحْسب المثقف ذلك من صميم حقوقه المدنية والسياسية كمواطن، بل من صميم حقوقٍ طبيعية ترجع إليه بوصفه إنساناً. ويزيد على ذلك بالتأكيد على الصّلة العضوية - في وعيه - بين ما يَعْرف وبين ما يريد، مشدِّداً على أنّ هذه الجدلية الموضوعية بين المعرفة والإرادة هي التي تحمل دورَه المعرفي على أن يكون دوراً اجتماعياً. وسبيلُهُ إلى ذلك بالقلم أو بالانتظام في مؤسّسة اجتماعية أو سياسيةٍ ذات مشروع. غير أن الجمهور (جمهور «العامة» وجمهور أصنافِ أخرى من المثقفين) لا يذهب مذهَبَه، ولا يشاطره الرأيَ، بل يخال التحزّبَ الذي يُبْديه خيانةً لدوره المفتَرض.

وحجّة الجمهور في ذلك أنّ المثقف ممثِّلٌ لضمير الجماعة (الأمة والشعب)، وأنّه لا يجوز أن ينحاز إلى فريقٍ منها على حساب آخر، لأنَّ في ذلك الانحياز تحويلاً لمعنى المعرفة والثقافة ومضمونهما. ولمَّا كان جمهورُ المعترضين في معظمه من المثقفين لا من عامة الناس، فإنَّ الحجّة لم تكن لتعوزه لبيان أنّ استقلالية المثقف عن أيّ ولاءٍ سياسي هي ما يَحْفظ له مكانَتَه، ويصُون وظيفَتَه، ويرفع من رصيدِ فكره في سوق القيم الاجتماعي، وهي ـ بالتالي ـ ما يحمي صورة الثقافة بصفتها تعبيراً عن شخصية المجموع الاجتماعي، لا رأسمالاً برسم التوظيف السياسي.

شبيهٌ هذا النقد بشعار «مَنْ تَحَزَّب خان» الذي أطلقه بعضُ عرب هذا الزمان! وهو، وإن لم يكن كاريكاتورياً إلى هذا الحدّ، نقدٌ شديد الجفاء تجاه تجنيد المعرفة والثقافة في ميدان الصراعات الاجتماعية.

*

أما الملاحظة النقدية **الثالثة**، فتتَّصل بما يُتَّهَمُ به من ضَعْفِ جرأته على السلطة، وميْلِه إلى تحاشي مواجهتها، بل والصمتِ عنها كلّياً. ولا يتعلق الأمرُ في هذا الاتهام بِمَنْ يوالي نظامَ الحكم، أو بمن يؤجِّر لسانَه وعقلَه لخدمة السلطان، من المثقفين ـ وهم كُثُرٌ هذه الأيام ـ، بل يتعلق بمن يُفْتَرَض فيهم أن يدافعوا عن سلطتهم المعرفية الرمزية في مقابل السلطان السياسي. فهؤلاء يؤاخَذون على إحجامهم عن إبداء البطولة في وجه السلطة، وإحجامهم عن الدفاع ـ بالصوت الجهير ـ عن قضايا الناس والمجتمع، كائنةً ما كانت الظروفُ والأوضاعُ.

تجري هذه الملاحظة النقدية على خلْفية الاعتقاد بأنّ المثقفين يمثّلون طليعةً كفاحيةً متقدمة في حقل الصراع الاجتماعي، وبأنهم حَمَلَةُ مشعل التغيير لمجرد أنهم يملكون عِلْمَ ذلك التغيير، على ما يدَّعون ويعلنون! ويزدهر بعضُ هذا النقد ـ اليوم ـ في امتداد تنامي

فكرةٍ راجحةٍ مفادُها أنّ الثقافة أَمْسَتْ الآن آخرَ خندقٍ من خنادق المواجهة بعد سقوط الخندق السياسي ومؤسّساته الحزبية، وينْجم عن هذه الفكرة ـ بالبداهة والطبيعة ـ أنّ المثقفين هم سَدنَةُ التغيير، وهم سياسيو هذه المرحلة وعسكرها!

*

تلك عيِّنة من نقدٍ كثيف يتعرّض له المثقفُ العربي في غمرةِ تحولاتٍ عميقة رفعتْ ـ فجأةً ـ من حرارة الانتباه إليه، بعد طول تجاهُل وتهميش، وأقامتْ له محكمةً مفتوحةً تُسائِله عما فَعَلَ حتى يكون أهلاً لثقةٍ غامضة لم يَتَعَهَّدْهَا أحدٌ يوماً بالصيانة والرعاية! ومع أنّ كثيراً من ذلك النقد لم يُجانِب الصواب، بل وَقَفَ على مَوَاطن القصور في ممارسات المثقفين العرب، مثلما وقَفَ على عاهات الاستعلاء، والتخندقِ الإيديولوجي، والرُّهاب الجماعي من السلطة، إلاّ أنّ بعضَه ركَّب نتائج تفُوق في الحدّة مقدِّمات ذلك النقد، وغالى في التعبير عنها والتنظير لها، إلى حدود الاشتباه في الطَّويَّة والمقصدِ. ومن تلك النتائج المركَّبة على ذلك النقد: الخلوصُ إلى القول بأنّ دور المثقفين انتهى، وانتهت الحاجةُ الاجتماعية إليه، بعد كلّ الإخفاق الذي أصابه.

ومع أن مجال الردّ على مثل هذه الأطروحة غير ذي مناسبة، إلا أننا نغتنم فرصة النقد الذي عَرَضْنَا بعضاً من معطياته، لضخِّ بعض النسبية فيه حتى يكون نقداً متوازناً، وموضوعياً، يهتدي بالرصانة، ويتحاشى الممارسة السادية. وسنسلك في ذلك سبيلاً منهجيّاً يشدِّد على بيان الجوانب الأخرى الخفية في الممارسات المنقودة. وغنيّ عن البيان أنّ ذلك يتّخذ ـ حُكْماً ـ شكلَ دفاعٍ عن المثقف. غير أنه في الحقيقة دفاعٌ منهجيٌّ، في المقام الأولّ، لا انتصارٌ إيديولوجيٌّ له: وهو الذي ـ لا شكّ ـ يستحق الحساب النقديّ العسير.

- II -

نقطةُ انطلاق هذه المرافعة الدفاعية المنهجية هي إثارةُ الانتباه إلى الوجه الآخر للصورة، الذي غالباً ما يَصْرِفُ النقدُ النظرَ عنه، باعتباره مساءلةً أو محاكمةً لا تحتفظ للمنقود - في العادة - إلا بلائحة الاتهام، تاركةً أمرَ إنصافه جانباً. وليس الوجهُ الآخرُ الذي نعني سوى رواية المثقف نفسِه لدوره وعمله أو صناعته، وهي - للتذكير - الروايةُ التي قد يشاطره إيَّاها كثيرون ممن يفهمون المعرفةَ على الضَّرْب ذاته. ومع أنها قد تكون روايةً إيديولوجيةً تبريرية مَقْصِدُها تلميعُ صورته، إلا أنها قد لا تخلو - أيضاً - من أسباب الوجاهة.

لننظرْ سريعاً في التُّهم **الثلاث** السابقة من زاوية الإصغاء إلى رأي المثقف فيها، ومن زاوية ردّ الاعتبار إلى موقفه:

يمكن التفكيرُ - ابتداءً - في منزعه النخبويّ بعيداً عن فرضية جنوحه إلى الاستعلاء المعرفيّ (أو العلمويّ) على الجمهور، وانطلاقاً من فرضيةٍ أنّ ما يُعْتَبَر نخبويةً في تفكيره هو **الشكل الأكثر رصانةً وموضوعيةً لتعبير الفكر عن نفسه**. إذِ الفكرُ ليس طقساً تلقائياً يمارسه منْ يشاء، ولا هو معارفُ جاهزة يُرْسِلُها قائلٌ إلى متلقٍّ فيدركها على التوّ، بل هو **عملية نظرية مركّبة** تنطوي على فاعليات ذهنية تجريدية، تتراوح بين التحليل والتفكيك، وبين التركيب الصادر عن البناء الفرضي - الاستنباطي (أو الأكسيومي) للموضوعات. وهي فاعليات تجري من خلال تشغيل منظومة من المفاهيم المجرّدة تمثّل المستوى النظريّ الأعلى في قاموس التعبير عن الأفكار. وغنيٌّ عن البيان أنّ إدراك هذه العملية ليس في متناول عامّة القراء، فكيف بعامة الناس! وعلى ذلك، فقد يكون ما يُحْسَب نخبويةً هو الاسم المستعار - أو الاسم الحركيّ - للدور المعرفيّ الطبيعيّ للمثقف، بل

قلْ للدور المطلوب منه كمثقف. **إن وظيفة المثقف ليست في ترداد ما يعتقده الجمهور، بل في إنتاج معرفة نظرية** لا يستطيعها غيرهُ. أما «الفكر اليومي» ـ كما سمّاه المفكر الراحل مهدي عامل(*) ـ فهو سيّد الموقف وزادُ كل وعي، ولا خصاصَ فيه أو احتياجَ إليه لوفرته، بل لفيضه عن الحاجة!

وعلى النحو نفسه، يمكن فهمُ المنزع التحزُّبيّ للمثقف الذي يؤاخَذ عليه. فقد لا يكون هذا دليلاً على خيانةٍ مزعومةٍ منه لدوره كضميرٍ للمجتمع والأمة، أو كانحيازٍ إلى فريقٍ ضد آخر، بل قد يكون عنواناً لممارسته مبدأ الالتزام: التزام قضية المجتمع والشعب والوطن، من خلال مؤسّسةٍ سياسية أو نقابية أو اجتماعية تنتدب نفسها لأداء دور الأداة الوظيفية لمشروعٍ مجتمعيّ جماعيّ، أو من خلال فكرةٍ رئيسٍ يُراهن على أن تكون رديفَ رسالةٍ اجتماعيةٍ عليا يملك هو ـ كمثقف ـ أن يساهم فَيَنْشُرَ مضمونها وقيمها في سياق فاعليةٍ تنويريةٍ منتجة. ومن الثابت أنّ مثل هذا الالتزام لا يكون تحزُّباً بالمعنى السلبيّ للعبارة، بل تعبيرٌ عن ولاءٍ لفكرة عليا مجتمعية يخال أن أَسلَكَ المسالك إلى التعبير عنها انخراطٌ في حزبٍ سياسي أو منظمة جماهيرية، أو تبشيرٌ ثقافي بفكرةٍ ومشروع. وفي كل الأحوال، لا أحد يملك أن يجرّد الثقافة من مضمونها الالتزامي الطبيعي اعتباراً لطبيعتها كفاعلية مرتبطة بالمحيط الاجتماعي الذي تفكّر فيه وتعبّر عنه.

أمّا الاتهام **الثالث** بجُبْنه تجاه السلطة، وبافتقاره إلى الشجاعة الأدبية للصُّدوع بالرأي المخالف لها، فهو مما لا يجوز في حق سائر المثقفين. فإذا تركنا جانباً مثقفَ السلطة، الذي يواليها سرّاً وعلانيةً، ويدبّج لها المدائح، فنحن لا نجد في الصورة غيرَ مثقفين مغضوب

(*) عنوان كتاب صدر له، قبل اغتياله، عن دار الفارابي، بيروت.

عليهم من السلطان، عملاً بقاعدة «مَنْ ليس معي فهو ضدي»! وأكثر هؤلاء يستحقون بسبب ذلك الغضبَ وساماً رفيعاً يتقلّدونه، لرِفْعَة قدرِ كرامتهم، وحرصِهم على أداء دورهم الطبيعي تجاه حقّ شعبهم في الحرية. وكثير منهم دَفَع أكلاف ذلك باهظةً، لكنه لم يحسبها بحساب المصلحة الخاصة، فلم يربح نفسه ويخسر العالم.

والحق أنّ الذين يَرْجمون المثقفَ بتهمة التهيُّب من السلطة، وتحاشي جانبها، إنما يتجاهلون حقيقتين عصيَّتَيْن على التغافل: أولاهُما تضحياته الأسطورية التي دفعها لقاءَ التعبير عن رأيه والدفاع عنه، والتي لا تضارعها تضحياتٌ أخرى. فليس تفصيلاً أن يقال ـ هنا ـ إنّ تلك التضحيات بلغتْ ـ في أحيانٍ كثيرة ـ حدَّ فقدان حريته، بل حدّ فقدان أقدس حقّ من حقوق الإنسان: وهو الحق في الحياة! إنّ أكثر الشهداء والمعتقلين والمنفيين والملاحقين قضائياً والمطارَدين من أجهزة المخابرات، مثقفون. وفي هذا، لا يملك أحدٌ أن يزايد عليهم بدورسٍ في الشجاعة ورباطةِ الجأش أمام السلطة.

أما **ثاني** تينك الحقيقتين، فهي أنّ من المشروع تماماً للمثقف العربي ـ اليوم ـ أن يحفظ نفسَه ودَمَهُ من الهَدْر، ورأسَه من القطف، بعد أن بلغ تغوُّل السلطة حدّاً لا يطاق، وانهارتْ دفاعاتُ المجتمع المدني أمام زحف السلطان السياسي. من سيحميه من البطش إنْ هو خَرَقَ أَحْمَرَ الخطوط؟ لقد انهارات الفواصلُ بين البطولة والانتحار، وباتت المبدئيةُ رديفاً للتهوُّر. وعليه، حين يقبض المثقف اليومَ على الجمر الملتهب، يستحق أن يُمْحَضَ ولاءً من الجميع، لأنّ رأيه وشجاعته بَلَغا «من العلياء كلِّ مكان» على رأي جدّنا الأعظم أبي الطيب المتنبي!

ليس دفاعاً عن المثقف هذا الذي نقوله، فهو يستحق من النقد أكثرَ مما قيل عنه وفي حقه. إنّه ـ بالأحرى ـ دفاع عن الموضوعية

في ممارسة النقد، وهي موضوعية مطلوبة لحمايته من المنزلق المَرَضيّ: السادية، أو لحمايته من احتمال التحوُّل إلى تصفية حسابٍ ذاتي لا تتصل - في شيء - بالثقافة والمعرفة. على أننا نفهم جيداً أن كثيراً من أسباب الشطط والمغالاة في النقد راجعٌ إلى صورة المثقف لدى ناقديه، وإلى نمط الرسالة والدور اللّذيْن يسندونهما إليه. إذ إنّ كثيراً ممّن يحاسبونه كلَّ هذا الحساب العسير يطالبونه بما يفوق قدرته وطاقته من الأدوار الكبرى، بل هم يضعون على عاتقه ما عجزتْ مؤسساتٌ «عتيدةٌ» على النهوض بأعبائه. وفي هذا منتهى الإسقاط الإيديولوجي الذي لا يناسب واقعَ الحال، ولا يتناسب وممكناتِ الفعالية الاجتماعية والمعرفية للمثقفين.

إنّ من المفارقات أن يُسنَدَ دورٌ خلاصيٌّ للمثقف، ويجري التعاملُ معه وكأنه مسيحٌ، في الوقت الذي يتعرّض فيه للتهميش الاجتماعي والإنكار الإيديولوجي. كما أنّ من المفارقات أن يُطلب منه دورٌ تنوء بحمله الدولةُ والأحزابُ السياسية، وكأنه كائن خارق، في الوقت الذي تلفظه فيه هذه المؤسسات (= الدولة والأحزاب). غير أنّ الأهمّ في ذلك كله أنّ هذه المطالبات تستنهض لدى المثقف وهْماً قاتلاً: هو القدرة على أداءِ **دورٍ رسوليّ!** وفي الظن أنّه الوهْم الذي سوف يفضي به إلى **الانتحار الثقافي** بحسبانه يمثّل أبشعَ أنواع الادّعاء الذي يجافي منطقَ الثقافة ويزوّر دورَ المثقفين!

الفصل الرابع

ما بعد الداعية

أولاً: ما زال دور المثقفين مطلوباً

- ١ -

على الرغم من فداحة النتائج النفسية للانهيارات الكبرى التي أطاحت بطُوبَى المثقف الملتزم، وطوَّحت به في العراء أمام الحقائق المفجعة التي استفاق عليها وعيُه فجأة. . .، فإن الأوان لم يفُتْ بعد لبعث الحياة في رسالة الالتزام التي حملها يوماً. وليس القصد هنا القول بإمكانية استئناف أوهامه الرسولية السابقة، بل **إعادة تأسيس معنى جديد للالتزام**. وأوّل الخطو نحو ذلك أن يكفَّ عن تضخيم دوره «التاريخي»، وأن يُقلع عن عادة انتداب النفس لأداء مهمات أعظم من حقل الثقافة ذاته! وبَدَلاً من ذلك، أن يعتاد على ممارسة الأدوار التي تُنَاسِبُ موقعه وحجمه في السُّلَّم الاجتماعي للقوة، بل وأن يعتاد على إقامة الفاصل بين ما يستطيع إنتاجَه من معارف وأفكار، وما يملك ـ هو بالذات ـ أن يقوم به على سبيل تحويل تلك الأفكار إلى حقائق مادية.

كان مثقف الأمس، الملتزم خط التحرر الوطني والقومي والاشتراكي، قد أدمن على تعريف نفسه بأنه ضمير الطبقة،

والشعب، والأمة، والوطن. وكان أمْرُ ذلك يَهُون لو أنه ارتضى أن يكون مجرد شخصٍ يُبدي الاستعدادَ النفسيَّ والفكريّ للدفاع عن قيم العدالة، والوطنية، والوحدة، والتقدم، أسوةً بسائر الناس الذين قد يلتزمون الدفاع نفسَه. المشكلة في أنه وضع نفسه ـ دائماً ـ في موقع من يملك حق إملاء الواجب على الجميع: على الحزب، والنقابة، والدولة، والجماهير! بل خُيِّل له ـ في أحيان كثيرة ـ أنه هو من يصنع وعي العالم، وأن على الجميع الإصغاء إليه، والعمل بما يُفْتي به! اليوم، لم يعد مطلوباً منه أن يدَّعي ذلك، ولا أحد لديه الاستعداد لكي يصدّقه في دعواه. لم يعد مطلوباً منه أن يكون مَسِيحَ العالم الذي يملك خلاص البشرية، والشعب، والأمة، والطبقة. . . الخ، **أصبح مطلوباً منه أن يكون مثقفاً فحسب**، أي فاعلاً اجتماعياً يسمح له الاختصاص بأن يجتهد في تفسير العالم، والمحيط الاجتماعي، لتقديم معرفة أكثر رصانةً وشمولاً عنه. نعم، ما زال في وسعه أن يشايع مبادىء ويشيّع أخرى، كما كان يفعل في ما مضى؛ غير أنه مدعوٌّ ـ اليوم ـ إلى أن يدرك الحاجة إلى وعي أولويات ذلك الدفاع. مثلاً، ثمة فارق بين أن يتفرغ للدفاع عن مصالح الطبقة العاملة والكادحين، وبين أن يدافع عن حرية الرأي. فالدفاع الأول قد يكون من مشمولات عمل الحزب والنقابة؛ لكن الثاني يمتنع عن التحقُّق بغير القوة الاجتماعية الفعلية التي في وسعها أن تنهض به: المثقفون.

ثمة عناوين كثيرة لمثل هذا الالتزام (= الجديد) المطلوب، اليوم، من المثقفين؛ لعل بعضها نَهَضَ به سابقاً، لكنه الآن أَدْعَى إلى الاهتمام والتفرغ. على تعدّد تلك العناوين، نكتفي **بثلاثة** منها: التنوير، والاستقلال الذاتي، والسيادة الثقافية.

أ ـ في التنوير

يُفْتَرَضُ في المثقفين أن يمثّلوا القوة الاجتماعية الأساس ـ في

المجتمع العربي وفي أي مجتمع إنساني ـ المعْنيَّة بمقاومة الجهل، والأمّية، والخرافة، في الكيان الاجتماعي، بنشر وتوزيع المعرفة والفكر في أوساط الناس. ومن النافل القول إن ذلك لا يتحقق بغير النهوض بدورٍ معرفي في المقام الأول. وهو دور يجري إنجازُه من خلال التكوين، والتوعية، لا من خلال التعبئة الشعاراتية والتحريض والتجييش وسوى ذلك من وسائل الاستنهاض السياسي التي قام بها المثقفون طويلاً، واحتسبوها في عداد الواجب «الفكري» المطروح عليهم القيام به بمقتضى «التكليف التاريخي»!

ولكن، من النافل القول ـ أيضاً ـ إن حقَّ الناس الطبيعيّ في التعليم، والتكوين، وحيازة المعلومات والحقائق، يتعرض ـ اليوم ـ لشتى صنوف المصادرة بسبب السياسات العامة المتَّبعة في حقل التأهيل التعليمي والاجتماعي، وإن إرادة التجهيل والتكديح العقلي مستمرة في الجَهْر بنفسها على نحوٍ سافرٍ في برامج السلطة القائمة. ومع الفشل والانسداد شبه الكامل اللذين يعيشهما النظام التعليمي والتربوي، لم تعد ثمة من ممكناتِ تنفيسٍ جديدة إلا من خلال ضخّ الحياة في النظام الثقافي لتغطية هذا العجز العلمي الفادح الذي تتحمل الدولة مسؤوليته حصراً.

لكن هذا الدور المتواضع والصعب، ليس الدور الوحيد المطلوب من المثقفين ومن هيئاتهم وروابطهم وأنديتهم الثقافية، ولا هو بالدور المعوَّل عليه (باعتبار صعوبة نهوضهم بدور ملء الفراغ الذي يخلقه إخفاق المدرسة والنظام التعليمي)، بل إن دوراً آخر ـ لا يقل أهمية ـ ينتظرهم، في هذه المرحلة بالذات، هو دور التنوير: أي الدفاع عن جملةٍ من المبادىء الحيوية والضرورية لكل تقدّمٍ اجتماعي، دفاعاً قد يحتاج إلى الشجاعة الأدبية عينِها التي كان عليهم أن يتحلَّوا بها في وجه عسف السلطة بالأمس. بل لا

نغالي حين نقول إنها تفوق تلك الشجاعة أكلافاً، وخاصة حينا يكون على المثقفين أن يواجهوا غضب السلطان الاجتماعي ـ وهو أشدّ وطأة من السلطان السياسي أحياناً ـ فيقولون ما لا تقبله «الجماهير» منهم!

يبدأ هذا الدور من نقطة معلومة: الدفاع عن الفكرة العقلانية في الوعي والاجتماع، وعن الحرية والتسامح في السلوك الفردي والجماعي، وعن النهضة كاختيار حضاري للأمة، وعن العلم كسلاح لا غنًى عنه للتقدم. وليس الدفاع المطلوب ـ هنا ـ هو ذاك الذي يعبّر عن نفسه من خلال التبشير بهذه المبادىء والأهداف في لغة دعاوية ممجوجة تُرْسَل لمقارعة الجهل، واللاعقلانية، والانغلاق المذهبي، والنكوص... الخ، على مثال ما نرى ـ اليوم ـ في مقالات مُعظم المُعظم من «الحداثيين». إن الدفاع الذي نعْنيه، هو الذي يعْرِض نفسه في صورة إنتاج تراكم معرفي تنويري في القضايا التي ذكرنا وفي غيرها مما يتقاطع معها أو يتناسل منها من القضايا. وهذا التراكم الفكري هو وحده الّذي يستطيع أن يؤدّي وظيفة التنوير في مجتمع ما تزال بُناه الثقافية والاجتماعية راكدة ودون حركية التطور التي تشهدها ـ مثلاً ـ بُناه المادية.

إن تاريخ فرنسا ـ وأوروبا ـ الحديث إذ يَدِينُ في تطوره للثورة السياسية البرجوازية، وللثورة الاقتصادية الرأسمالية، فهو يَدِينُ ـ ابتداءً ـ للثورة الثقافية الموسوعية التي أنجزها الأنواريون، ومهّدوا بها لكلّ تلك التحوّلات التي أدخلت أوروبا في قلب التاريخ وفي موقع القيادة له. وإذا كان للمثقفين العرب أن يلعبوا دوراً تاريخياً حقيقياً، فهو الدّور عينه الذي أنجزته نخبة الأنواريين قبل ثلاثة قرون: إنتاج منظومات معرفية وفكرية قابلة للتجنيد في مشاريع تاريخية فعلية. ولا يَتَذَرَعَنَّ أحدٌ بأن ظروف المثقفين العرب ـ اليوم ـ

صعبة وعسيرة، ذلك أن ظروف الأنواريين كانت أصعب وأعسر، وليس قليلاً أنّ كثيراً منهم قد قدَّم حياته ثمناً للدفاع عن فكرة تغيَّر مع انتصارها وجه التاريخ الإنساني. قطعاً لن يغيّروا التاريخ، ولن يكونوا سادَتَهُ، لكنهم سيُؤَدُّون وظيفة علمية متواضعة لها مكانتها في صنع التاريخ.

ب ـ في الاستقلال الذاتي

للمثقفين رسالة اجتماعية خاصة: حماية حقّ العقل، والوعي، في ممارسة نشاطه الطبيعي دون حجر أو تقييد. عنوان هذه الرسالة الدفاع عن حرية التفكير والرأي والنشر ضد كل صنوف المنع. وليس هذا الدفاع إلاّ الشكل الخاص لتحقُّق المجال الثقافي كمجال اجتماعي ذي سيادة ذاتية، و ـ معه ـ تحقُّق الاستقلال الذاتي للمثقفين. ليس هذا الاستقلال ترفاً أو امتيازاً يطلبونه لأنفسهم من باب التميُّز والتمايز، بل هو شرطٌ لقيامهم كفئة تملك شخصية اجتماعية، وتملك أن تلعب دوراً من واقع امتلاكها لرأسمال اجتماعي (معرفي) قابل للتوظيف ولِدَرِّ عائدات عمومية.

يرفع من درجة الحاجة إلى هذا الدور، اليوم، **أمران** أساسيان: **أولهما** ما تشهده حرية الرأي من محنة **وثانيهما** ما يعرفه استقلال المجال الثقافي من معاناة:

يعرف الجميع مقدار التضييق الذي يطال حرية الرأي ـ ضمن الحريات العامة والفردية عموماً من تضييق ـ في البلاد العربية المعاصرة. تكاد حرية الرأي والتعبير والنشر والبحث العلمي تتحول إلى حقّ ممتنِع الحيازةِ على كل مثقف عربي! لقد دفع كثيرون ثمن تمرُّدهم على الاستثناء (المنع والتضييق) لتحقيق القاعدة (حق الرأي والتعبير) من حريتهم وكرامتهم، فيما آثر آخرون اللَّوْذَ بالغربة

والمنفى لتحقيق ذاتيتهم كمثقفين. أما اليوم، فلم يعد مشروعاً أن يصمت أحد على هذا الكرنفال الإرهابي الرسمي ضد الكلمة والثقافة. إذا كانت للمثقفين من قضية مقدّسة، في هذه المرحلة، فهي رفع الحظر عن حقهم في الكلام، أي في أن يكونوا مثقفين. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك يفرض عليهم خوض معركتين: معركة نشر الثقافة الديموقراطية في المجتمع لتعزيز مركزهم، ومعركة مقارعة القوى المختلفة التي تنظّم الصمت، وتفرض على الثقافة الانحشار في الزاوية الأضيق.

كما يعرف الجميع ـ أيضاً ـ مقدار التهميش الذي يتعرض له الثقافيُّ أمام المنزع التوسّعيّ للسياسيّ: أكانت أداته السلطة أم الحزب... الخ. لا يريد المجال السياسيّ من المجال الثقافيّ إلا أن يكون منطقة من مناطق نفوذه. وأما شعوره بأن الثقافيَّ ليس إلا من أملاكه، فهو لا يتردّد في مصادرته والتحجير عليه، وفرض الطاعة والاستتباع على المنتمين إليه! لا يريد السياسيُّ ـ ورجل السياسة ـ من المثقفين أن يكونوا ما هُمْ عليه، أي كائنات تفكر، وتتساءل، وتنتقد؛ إنه يريدهم، فحسب، ألسنةً جاهزة لأداء الخِدْمات المطلوبة. وهو لا يكتفي بذلك، بل يطلب منهم أن يتطوعوا لتبرير نظام السُّخْرة هذا باسم المصلحة العامة، أو باسم الثورة، أو باسم التلازم بين الفكر والعمل، وسائر المُسَمَّيات التي يبيع فيها المثقفون شرف الاستقلال الحرّ للفكر عن مطالب المؤسّسة. وإذْ ندافع عن وجوب نهوض المثقفين بواجب تحرير مجالهم الثقافي من استباحة السلطوية والحزبية، والدفاع عن حرمة المعرفة من استباحة الحاجات والمطالب الدّعوية، فإننا لا نذهب إلى وجوب فكّ الارتباط بين الفكر والسياسة ـ كما قد يفهم البعض ـ بل ندعو إلى تصحيح العلاقة بينهما على النحو الذي لا تتحوّل فيه

المعرفة والثقافة إلى مجرد حاشية على مَتْنِ السياسة، ولا يصبح فيه المثقفون خدماً وحشماً لرجال السياسة في مجرى أوهامهم وفي مَرْسى هزائمهم!

في معركة الاستقلال الذاتي هذه، لن يدافع المثقفون عن مستحيلات، بل سيدافعون عن صفتهم كمثقفين.

ج ـ في السياسة الثقافية

لا يواجه المثقفون تحدّي مصادرة حقلهم الثقافي من قبل السلطة الرسمية والسلطان الحزبي، لفرض الاستتباع على صناعتهم، وإحكام ضبط وتيرة كلامهم عى إيقاع مطالب السياسة والمؤسسة السياسية فحسب، بل هم يجدون اليوم أنفسهم مع أمّ التحديات جميعاً: حماية الأمن الثقافي من مخاطر الاستباحة الخارجية التي تحْملها لهم التحوّلات والثورات العلمية الجديدة التي تحققت في ميدان الاتصال، والتي كشفت عن هشاشة القدرة الدفاعية ـ الثقافية والعلمية ـ للمجتمعات الأضعف في سُلَّم القوة العالمي.

من النافل القول إنّ حديثاً في أمنٍ ثقافيٍّ مهدَّد، هو حديث في ظاهرة ضاغطة يمكن تعريفها بأنها الغزو الثقافي. ولكن، من النافل القول ـ أيضاً ـ إن إبداء موقف الرفض للظاهرة إياها ليس رديفاً لأيّ موقف نكوصيّ من الانفتاح الثقافي؛ فالفارق عظيمٌ ـ ونوعيٌّ في الطبيعة ـ بين الغزو الثقافي وبين الانفتاح أو التثاقف، وهو الفارق بين علاقة ندّية بين ثقافتين، يطبعها الإنصات المتبادل، والاعتراف المتبادل، وتنمية حوار خلاّق في أفق إرساء قواعد الاستثمار المشترك لرصيد الخبرة الثقافية المتباين تباين الشعوب والأمم، والثقافات والحضارات. . .، وبين علاقة دونية يلتزم فيها المسكون

بشعور النّقص بواجب الإصغاء إلى خطاب المتفوّق في المنافسةِ الحضارية، وحتى بقطع النظر عمّا يمكن أن تحتوي عليه ثقافةُ الغالب من محتوًى إنسانيّ أو من قيمة معرفية خلاقة! ولقد بات هذا الغزو يفرض نفسه اليوم من خلال عملية الاختراق الإعلامي السمعيّ ـ البصريّ الشامل الذي أطاح بالسيادة الثقافية التقليدية للمجتمعات إلى الحدّ الذي امتنع فيه عن أي ردّ ممكن!

لقائل أن يقول إن على الدولة ـ العربية ـ أن تحميَ أمنها الثقافي وسيادتها الثقافية من ضمن واجبها العام في حماية أمنها القومي وسيادتها الوطنية. وهذا صحيح من وجهٍ، لكنه لا يقول كلّ الحقيقة؛ والحقيقة هي أن على المثقفين قبل سواهم ـ بل دون سواهم ـ أن ينهضوا بهذا الدور. فهُمْ ـ وأكثر من غيرهم ـ المعْنيُّون بحماية السيادة الثقافية والرمزية. نعم، مطلوب من الدولة أن توفّر للمثقفين التشريعات الديمقراطية والبُنى التحتية للنهوض بهذه المهمة. غير أنهم ـ وحدهم ـ يملكون أن يدافعوا عن الثقافة الوطنية والقومية من خلال النجاح في إنجاز تراكمٍ علميّ وثقافيّ وأدبيّ وجماليّ يُشْبِع الحاجات الداخلية للناس، ويرفع عنهم الشعور بالخَصَاص وبالحاجة إلى التسوّل بمنتوج الآخرين.

* *

هي **ثلاث** مهمات إذاً: مهمة **علمية ـ معرفية** (التنوير)، ومهمة **اجتماعية** (الحرية)، ومهمة **وطنية** (حماية السيادة). وهي ـ جميعها ـ تنطق بحقيقة واحدة: ما زال دور المثقفين مطلوباً. . . ، متى أدركوا حدود دورهم. على أن المهمة العلمية هي ـ اليوم ـ أسبق تلك المهمات جميعاً، ليس فقط لأنها من صميم حرفة المثقف، بل لأن سائر المهمات الأخرى تتعلق بها، وتتوقف على الكثير من نتائجها. أكثر من ذلك: لا يَسَعُ المثقف أن ينهض بأي دور آخر دون أن

يكون قد بَنَى للمعرفة سلطةً فعلية ترفع من قيمة رأسمالها في الاجتماع المدني، وتُهَيّءُ لخطاب المثقف في «الشأن العام» أسباب الحضور والفعالية. وعليه، إذا كان في مشروع المثقفين أن يحملوا عبء الدفاع عن القيم، وعن الأمة، والوطن، فعليهم ـ أولاً ـ أن يستحقوا شرف ممارسة هذا الدور. ولن يستحقوه إلا بإثبات جدارتهم في ميدان الإنتاج المعرفي.

ولكن، هل يجوز الحديث ـ هنا ـ عن المثقفين بصيغة الجمع. هل هم سواء أمام هذا الدور المطلوب؟

ـ ٢ ـ

يسمح التأمّل في تاريخ المثقفين العرب المعاصرين، وفي حصيلة التراكم الذي أنتجوه، ببناء أنواع مختلفة من التصنيف لفاعليتهم الفكرية، هو ـ أيضاً ـ تعيينٌ لهم ولواقعهم في شبكةٍ، كما في سُلَّم، القيم المعرفية. ليس هذا التعيين ـ أو التصنيف ـ توصيفاً خارجياً بارداً لفاعليتهم الفكرية تلك، بل هو ـ في الأساس ـ تقويمٌ لمضمونها، وإن لم يكن بعيداً ـ أيضاً ـ عن ممارسة فعل التوصيف بقدرٍ ما من **التقريرية الوضعانية**، ومردُّ ذلك، في المقام الأول، إلى أن مبعث التقويم ليس معيارياً، أي ليس محكوماً بالنظر إلى تلك الفعاليات من منطلق نموذج ـ أو مثال ـ معياريّ مرجعيّ، بل إن الحامل عليه هو ملاحظة ظواهر ومناحي ومَنَازعَ متكررة في تلك الفعاليات، لا يمكن إلا أن تدعو إلى الانتباه العلمي شأن أية ظواهر أخرى: اجتماعية أو طبيعية، تسترعي الاهتمام وتفرض نفسها على النظر...

ولما كانت المَدَاخل إلى ذلك التصنيف عديدة، فإننا نكتفي منها بمدخل إجرائيّ واحد هو «نوع العلاقة بين المثقف» وبين

«بضاعته» المعرفية: التي يستهلكها أو التي ينتجها. ومن هذا المدخل، سنُطِلّ على **نوعين** من المثقفين: على ما يُمْكننا تسميتُه **بالمثقف العقائدي**، وما تُمْكننا تسميته **بالمثقف النقدي**. ليس هذا التصنيف ـ أو التعيين ـ حَدّياً قاطعاً بحيث يقيم الفاصل النوعي بين النموذجين على نحوٍ ناجز لا غبار عليه، ذلك أن الحدود بينهما قد تكون مفتوحة أيضاً، وقد يتداخلان، ويتقاطعان، ويشتركان في مساحةٍ جامعة تَضيعُ في جامعها ذاك الفواصلُ والتبايُنات. وبمعنى آخر، قد يكون هناك متَّسَعٌ للرؤية النقدية في الممارسة الفكرية للمثقف العقائدي، ربَّما صَنَعتْه (نعني: المُتَّسع) الحاجة الطارئة، أو المصادفة الاعتباطية، أو الضرورة المنهجية...، كما قد يكون هناك متّسعٌ رديفٌ للعقائدية في تفكير المثقف النقدي، قد تحمل عليه صعوبة الانفصال الكامل عن الموروث الإيماني، أو الحاجة إلى تحرير نقديَّته من اللاأَدْرِيَّة... وربما من مَظِنَّةِ اللاَّموقف!

ومع ذلك، فإن وجود تلك الحدود المفتوحة لا يُسْقِط وجود مناطق عمل مستقلة، بل قُلْ: لا يُسْقط وجود «أوطانٍ فكرية» و«سيادات فكرية» مستقلة لكل منهما.

المثقف العقائدي هو ـ بالتعريف ـ المثقف الذي يستند وعيُه للأشياء إلى نزعة إيمانية حادة، تدفعه ـ في المطاف الأخير ـ إلى بناء يقينيات، وإلى الاستمساك والاعتصام بها، بوصفها إدراكات صحيحة للعالم، وللذات... الخ. ربما كان مخياله الفكري مُجَهَّزاً بأسباب الانقياد إلى النزعة الإيمانية ـ اليقينية بالأشياء والأفكار، وربَّما كانت شروط مَعيشِه التاريخي هي الدافعة إيّاه إلى احتساب الوعي الإيماني طريقَتَهُ الوحيدة للمشاركة الإيجابية في العالم والمحيط الاجتماعي المباشر. غير أن الذي لا مِرَاء فيه أن وعي المثقف العقائديّ هذا **وعيٌ إيديولوجي** بامتياز، حتى وإن كان يعتقد ـ

عن يقينٍ وصدقٍ وثقة - أنه لا يمتلك الحقيقة فعلاً، ولا يَرْكَبُ مركب الحاجة والضرورة فحسب.

أما المثقف النقديّ، فهو المثقف النَّزّاع إلى الشّكّ في المنطلقات والبَدَاهات التي تَعْرِض نفسَها أمام وعيه، وهو المثقف الذي تدفعه نزعة الشّكّ - أكان شكّاً مذهبياً أم شكّاً منهجياً - إلى التزام الحِذْرِ والتحوُّط في بناء أحكام نهائية عن الأشياء، أو في التعاطي مع الأفكار والحقائق الجاهزة. ربما كان استعداده: الفكري والنفسي، إلى ممارسة الشّكّ والتهيُّب، هو ما يقيم الفواصل والعوازل بينه وبين الحقائق والمعارف معقولةً مع الوعي الإيديولوجي للعالم والأشياء، بقطع النظر عن مدى إدراكه، أو عدم إدراكه لذلك الذي يفعله على صعيد تدمير الإيديولوجيا في وعيه.

المثقف العقائدي يملك أجوبة شافية عن المشكلات التي تفرض نفسها عليه، أو التي يطرحها - هو - على نفسه. إنه (مثقف) مطمئن إلى «بضاعته»، وإلى بداهاته، لا يريد لها بديلاً. بل هو جاهز - لذلك السبب بالذات - للدفاع والمنافحة عنها بما أوتي من حُجّةِ البيان والعرفان، اللفظ والعقل. فهي ضالّتُه التي ينْشُد، ووطنُه الذي إليه يأوي، ومدوَّنَتُهُ التي عليها يعتمد. ولذلك، فهو لا يستطيع أن يُنتج أكثر من أدلّةٍ وحجج: ينتهلها من مادّية الواقع أو من قوة المنطق. الأمر الذي يفرض القول إنه مثقف **تبريري**، لوجود الصلة الثابتة بين الإيمانية والوثوقية والعقائدية... الخ، وبين التبريرية. إذِ المرءُ لا يُؤْمن إلا بما يستطيع أن يبرّره لنفسه، قبل أن يبرّره لغيره، ولا يطمئن إلا لما يَقْوى على أن يقيم عليه دليلاً يسوّغ له أمرَ الاطمئنان ذاك.

وخلافُه المثقف النقديّ. فليس في جعبة هذا أجوبة جاهزة

ناجزة عن معضلات العالم ونوازله. إنه مسربَلٌ ـ فقط ـ بحزمةٍ من الأسئلة يطرحها على نفسه في كل حين، غير مراهنٍ أو معوِّلٍ على أن يُشفي الغليل المُتّقد فيها، ولا مُمَنِ النَّفْسَ بإفراج كربتها. إنه مثقف قلقٌ قلقاً معرفياً مُزْمناً يملأ عليه النفس ويقُضّ اطمئنانه، ولا يدعُ مطافه الفكري يَقِرُّ على قرار. ولذلك، فهو ليس جاهزاً لبناء معارف قدر جَهُوزيّتِهِ لتدمير يقينيات، وتقويض بداهات، وتفجير حالة الاستقرار المعرفي القائمة. إنه المتمرد على النظام الفكري القائم، والمعارض الشرس لبرنامجه الإيديولوجي السائد! وغنيٌّ عن البيان أن هذه «الصعلكة الفكرية» التي يعبّر عنها، لن تسمح له بأن يقدِّم بدائل ـ لأنه لا يؤمن بها ـ بل هي لا تسمح له بأكثر من تعريض النظام الفكري السائد لمحاسبةٍ ومساءلة ليس مستعداً لهما!

*

شهدت الثقافة العربية هذين النوعين من المثقفين في تاريخها الحديث. لبسَ الأول لبوساً إيديولوجياً ـ سياسياً، فيما تَلَفَّع الثاني بخمارٍ معرفي. قد يجوز أن نحتسب المثقف القومي، والإسلامي، والماركسي، والليبرالي، في عداد الصنف الأول، فيما نعتبر المثقف الأكاديمي والليبرالي، في عداد الصنف الثاني. غير أن هذه القِسْمَةَ تتجاهل أن الصنف الثاني لم يكن بعيداً عن ممارسة تفكير إيديولوجي صريح في صنعته الأكاديمية من نوع **التزام موقف عدم الالتزام** باسم المعرفة (والمظهر الصارخ لها ـ اليوم ـ هو الدفاع عن استقلالية الثقافيّ عن السياسيّ استقلالاً مطلقاً)! في جوف الممارسة الفكرية للمثقف الملتزم قدرٌ عظيم من الاشتغال العلمي ليس يجوز شطبُه وإهدارُه بتعِلّة أن الالتزام الإيديولوجي منافٍ لتقاليد العلم: على ما كرَّسَه جدُّنا الأكبر: لوي ألتوسير (الذي كان ملتزماً النظرية الماركسية إيديولوجيًّا، والحزب الشيوعي الفرنسي سياسياً!) وفي

جوف الممارسة العلمية الأكاديمية ـ ممارسة الباحث ـ قدرٌ عظيم من الإيديولوجيا، أقَلاً: التزام خيار اللاموقف، وهو موقف إيديولوجي بامتياز!

القسمة، إذاً، مغشوشة، وزاخرة بالتناقضات والمفارقات. ومع ذلك، في وسعنا القول إن الاستقطاب الثقافي الذي وصفناه أعلاه ينطبق على **نوعين** مختلفين عن الملتزم وعن «غير الملتزم» من المقفين، هما: **الباحث والداعية**. قد يكون الباحث مثقفاً ملتزماً بفكرة إيديولوجية عليا (اشتراكية، أو قومية، أو دينية)، وقد لا يكون. لكنه ـ في الحالين ـ حريص على احترام حُرْمة المعرفة والعلم، فلا يقدّم أمام سلطتهما تنازلاً إيديولوجياً يريده، أو تدعوه حاجة ـ غير معرفية ـ إليه. وقد يكون الداعية أكاديمياً، يشتغل في «مختبره» المكتبي بعيداً عن ضغوط الالتزام ومطالبه. لكنه قد يوجّه صنعته «العلمية»: وجهة الصدام مع مقالات إيديولوجية هو نفسه صدامٌ إيديولوجي، من قبيل الهجوم على السياسة والالتزام باسم العلم (وهو موقف سياسي وإيديولوجي أيضاً).

وعليه، لا نحتاج إلى معركة ضد الإيديولوجيا لصالح العلم، لأن هذه ـ أيضاً ـ معركة إيديولوجية. بل **نحتاج إلى محاصرة الداعية فينا** لصالح الباحث، لأن هذه فعلاً هي المعركة العلمية.

ثانياً: في السلطان المعرفي

تقع العلاقة بين المثقف والسياسة ـ في معظم أنماط قيامها ـ بين **حدّين** متعارضين متغايرين: بين حدّ **الإقبال** الكامل عليها، وبين حدّ **الإعراض** التام عنها. مثقف السلطة، ومثقف الحزب، ممثلان رسميان للحدّ الأول أو لعلاقة الإقبال والانغماس تلك. أما المثقف الأكاديمي، فيمثل الحدّ الثاني والعلاقة الثانية. ثمة تلوينات

وتوسُّطات في المشهد: قد يميل المثقف الملتزم ـ بموقف السلطة أو الحزب أو الجماهير ـ إلى أن يحيط صنعته ببعض التقاليد الأكاديمية حتى يبدوَ باحثاً ومفكراً في عيون مخاطَبيه من أولياء النعمة، أو المحازِبين، أو الأنصار. وقد يَجْنح المثقف الأكاديمي لاستثمار بضاعته العلمية في مزايدة أو مناقصة سياسية يبدو بها ملتزماً بالشأن العام في نظر الجمهور. يحاول الأول أن يرفع عنه تهمة الشعبوية، التي يقذفه بها المثقف الأكاديمي، ليقيم الدليل على عِلْمِه ونباهته المعرفية. ويجرّب الثاني أن يُردّ على تهمة الانعزالية واللامبالاة، ليثبت للمثقف الملتزم أنه لا يَقِلّ عنه التزاماً. كلاهما يتقمَّص دوراً، لكنه دور كاريكاتوري لا تتغيَّر به تلك المعادلة الحَدِّية بين موقفَيْ الإقبال والإعراض! فَهُمَا ـ معاً ـ يجنِّدان التقمُّص إيّاه لتعزيز مركزهما الطبيعي. يفعل المثقف الملتزم ذلك ليقنع جمهوره بأن مواقفه راسخة على قواعد العلم، الأمر الذي يرفع من قيمتها، مثلما يفعل المثقف الأكاديمي الشيء نفسَه لاستدرار اهتمام الجمهور ببضاعته المعرفية، وتكريس الاعتقاد لديه بأن هاجسه المعرفي لا يرادف الإضراب عن السياسة!

خارجَ هذين الحدَّين القصِيَّيْن، على الْتباسِ التقارب بينهما، ثمة سؤالٌ مفصليّ ـ بل تأسيسيّ ـ مشروع: هل يمكن للمثقف أن يؤدّيَ وظيفة معرفية تُفِيدُ منها السياسة دون أن يكون ـ بالضرورة ـ ملتزماً موقفاً حزبياً أو سلطوياً بعينه، ودون أن يرْسُم لنفسه ـ سَلَفاً ـ وظيفة إبعاد المعرفة عن السياسة صوْناً للمعرفة على ما يدَّعي ذلك المثقفُ الأكاديمي؟

المدخل إلى مقاربة هذا السؤال التفكير في الموضوعات الثلاث التالية:

الموضوعة الأولى: إن السلطة، التي تبدو مركَّزة ومُمَرْكَزة في

جهاز الدولة، وفي سلطة الدولة بالذات، ـ هي ـ في حقيقة أمرها ـ على درجة كبيرة من التوزُّع والانتشار والسِّعة في مجمل نسيج الاجتماع الوطني. من المؤكد أن كثافة السلطة في المجال السياسي أكبر من كثافتها وحضورها في أي مستوى من مستويات البنية الاجتماعية، على نحو ما أبانت عن ذلك النظرية الماركسية منذ ماركس وإنجلز إلى ألتوسير وبولانتزاس[1]. غير أن التفاوت في التطور بين تلك المستويات، وتحديداً على صعيد درجة حيازة كل مستوى منها للسلطة، لا يغيّر في شيء من حقيقة أن مجالات الاجتماع ـ ومستويات الفعالية الاجتماعية ـ الأخرى تنطوي على قدرٍ ما من السلطة فيها، على نحو ما كشفت عن ذلك مدارس الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع السياسي المعاصرة، ونظريات نافذة في مجال التفكير في السلطة مع ماكس ڤيبر، وأنطونيو غرامشي، وميشيل فوكو. . . الخ.

الموضوعة الثانية: إن **المعرفة سلطة** نافذة في المجتمع. كان هذا حالها في المجتمعات التقليدية حين لم يكن في وسع سائر الناس أن يتعلموا، وحين كانت حيازتُها جوازَ مرورٍ إلى مجتمعِ الجاه والنفوذ، ناهيك بأنها كانت مفتاح فهم المقدَّسِ الدينيّ في المجتمعات التوحيدية والوثنية وسواها، وهو ـ أيضاً ـ حالها اليوم مع تعقّد الحضارة، وتوقّف التنمية والإنتاج على تراكم المعارف في ميادين العلوم كافة: الطبيعية، والرياضية، والاجتماعية. بل إن سلطتها ـ اليوم ـ أمست أعظم، بحسبان ارتهان سائر السلط الأخرى (سلطة المال، أو سلطة الحكم. . .) بها: إذِ العصرُ عصرَ تِقَانَةٍ

---

(١) انظر خاصة:

Nicos Poulantzas: *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris: Maspero, 1970), et *L'Etat, le pouvoir et le socialisme* (Paris: PUF, 1978).

ومعلومات وأفكار، وهذه هي الأسُّ في كل تقدُّمٍ يُحرزه مجتمعٌ ما على صعيد التراكم التنموي.

من مركزية المعرفة، وقيمتها، ووظيفيَّتها، إذن، ينشأ السلطان المعرفي أو الثقافي، وبنشوئه، يفتح أمام فئة المثقفين إمكانيةَ ممارسةِ أدوارٍ بالغةِ الأهمية على صعيد تزويد المجتمع بحاجاته العلمية والرمزية، بل والصيرورة مرجعية تُسْتَفْتَى في ما يتَّصل بمجال اشتغالها. فالمثقفون ـ ابتداءً ـ عارفون، نعني: أفراداً يملكون ـ بحكم الاختصاص وتقسيم العمل ـ القدرة على إنتاج المعارف. وعليه، فإن حرفتهم ـ أو صَنْعَتَهم ـ ليست من النوع الذي يملك أيٌّ كان أن يمارسها إن لم يتمرَّس عادةَ تحصيلها بالتكوين والدُّرْبَةِ في مجال البحث والنظر. مثلما أنها تصبح ـ لهذا السبب ـ خاضعة لقانون **الطلب الاجتماعي**، أي مطلوبة قصد الاستهلاك: الشخصي والجماعي. وفي هذا منتهى الدليل على مرجعيتها الاجتماعية كسلطة.

الموضوعة الثالثة: هي أن المثقفين غالباً ما يَعْرِضون عن أداء دورهم الطبيعي، وعن حيازة سلطتهم الخاصة، فَيُجَنِّدون وعيَهم وأقلامهم ـ بدلاً من ذلك ـ لخدمة السلطان السياسي، أو السلطان الاجتماعي، أو السلطان الديني! يفعلون ذلك ـ على تباينٍ وتفاوت ـ بأكثر من وازع: بوازع المصلحة والربح الناجمين عن تقديم الخبرة، أو قُلْ بَيْعَها، لمن يستطيع الدفع، أو بوازع الإيمان والالتزام، بالحزب، أو بالنظام، أو بالمؤسسة الدينية، أو بالطبقة، أو الجماعة، أو الشعب... الخ، أو بوازع استصغار الشأن المعرفي الأكاديمي الذي لا يتكيَّف وموجباتِ الاجتماعيِّ، أو ما في معنى ذلك. الحاصل أن هؤلاء المثقفين هم من يتصَدّرون موقع تدمير السلطة المعرفية التي يَتَحَوَّزون بسبب إدخالهم إيَّاها في نطاق سلطة أخرى!

بل إنهم يوفّرون لغيرهم سائر الذرائع التي هُمْ في عَوَزٍ إليها لتقويض سلطان المعرفة، أو مصادرته، أو الحَطُّ من قيمته في مراتبيتهِ، وفي سوقِ، القيم الاجتماعية!

* *

نحن - إذاً - أمام معطيات **ثلاثة** تُفْصِح عنها الموضوعات السابقة: عدم تركُّز السلطة في السياسي حصراً وتوزُّعها على المستويات كافة للبُنى الاجتماعية، واستقلال المجال الثقافي بسلطة ذاتية خاصة، ثم إهدار المثقفين لسلطانهم الثقافي المميَّز في عمليات منح مستثمرين آخرين من خارج المجال الثقافي قدرةَ السيطرة على الثقافة! وفي ظنّنا أن هذه الموضوعات الثلاث تقدِّم أساساً نظرياً للتفكير في السؤال الذي طرحناه قَبْلاً. وللدقة إن المنطق الأساس لذلك التفكير هو معطيات الموضوعة الثالثة، لصلتها بنوع الممارسات التي يسلكها المثقفون فتتراكم بمقتضاها حقائق غير ثقافية!

لو تركنا جانباً خِدْمات المثقفين المختلفة لسائر السلط الاجتماعية التي أحصينا، واكتَفَيْنَا بخدماته للسلطان السياسي، لعلاقة ذلك - حصراً - بموضوعنا، لأمكننا أن نصف **شكليْن** من تلك الخِدْمات بحسب الموضوعة الثالثة. **أولهما** خدمة السلطة السياسية الرسمية القائمة، **وثانيهما** خدمة السلطة السياسية النقيض: الحزب. بصرف النظر عن الوازع الذي يؤسِّس لعلاقة الخدمة، وأحياناً السخرة، التي تَشُدُّ المثقف إلى السلطان السياسي، فإن آثارها كبيرة على صعيد نوع المعرفة التي ينتج.

غالباً ما تكون تلك المعرفة موجَّهة أو مبرمجة، نعني: محكومة بسقوفٍ وأهداف تقع خارج نطاقها هي كمعرفة. فالمثقف الملتزم، في صفوف السلطة أو في صفوف الحزب، لا يطرح على نفسه من الأسئلة والموضوعات إلا ما يلائم طبيعة المشروع السياسي

المنخرط فيه والملتزم إيّاه! بل إنّ الحزب هو من يحدّد ـ أحياناً ـ نوع القضايا التي على المثقف الخوض فيها: بحسبانها قضايا الممارسة، وقضايا الجماهير! وقيمة المثقف في مدى قدرته على التقاط إشكاليات التشخيص الحزبي للواقع والتعبير عنها تعبيراً نظرياً. هذا إذا لم يكن مطلوباً منه أقل من ذلك بكثير: مثل شرح ما استغلق على القواعد والجماهير من «الحقائق» و«الأطروحات» التي يهتدي إليها الحزب! والمفارقة في الموضوع أن الحزب، الذي يحتاج مَسِيسَ الاحتياجِ إلى المثقفين، ليكونوا سَدَنَةً للمؤسسة وفقهاءَ لها، ومبشّرين بعظيم هَدْيِهَا، هو نفسه الذي يُفْقِدُ دورَهم طبيعتَه، ويحَوِّلُهُم إلى مجرد **دعاة!** ولقد اختصرتِ الإيديولوجيا اللينينية ذلك أفضلَ اختصارٍ حين رفعت المثقفين إلى مستوى الأنبياء: باعتبارهم صلةَ الوصْلِ بين الحقيقة والجماهير، والفئة التي يؤول إليها دور التوعية والتثقيف والتنوير، وتسهيل تحويل الأفكار إلى قوة مادية (حين تمتلكها الجماهير)... الخ، لِتَهْبِطَ بهم، في الوقت نفسه، إلى أسفل دَرَك: إلى حيث تستغني عن دورهم على خلْفِيَّة قولها المأثور إن الحزب هو المثقف الجماعي! أي أن لا ثقافة إلا الثقافة التي تنتجها المؤسّسة الحزبية، فتعمّمها ليحصُل بها وعيُ الناس للعالم، وللواقع الذي يعيشون فيه!

من النافل القولُ إنَّ خِدْمات المثقف للسياسة والسياسيين ليست معرفية أو ثقافية في طبيعتها، حتى وإن خَالَها ـ هو ـ كذلك، بل هي ـ بالتعريف ـ **خدْمات سياسية** بلا زيادةٍ ولا نقصان. إنه يؤديها **بوصفه مناضلاً**، في المقام الأول، **وليس بوصفه مثقفاً أو مالكاً للرأسمال المعرفي**: يزْعُمُ السياسيُّ بأنه يُرْسي مشروعه على قواعد معرفية، ويزْعُم المثقف بأنه يوظّف خبرته العلمية في «أوراش التغيير»، والحقيقة أن المعرفة هي أكبر الغائبين في الحالين! وغيابُها ـ

للتذكير - ناجم عن إهدار شخصيتها **كصعيد مستقلّ**، والتعاطي معها - بدلاً من ذلك - بوصفها مجرد وسيلة من وسائل السياسة يمكن إخضاعُها وتطويعُها للتكيُّف مع موجبات ومطالب هذه الأخيرة! وهكذا لا يوظِّف المثقف في السياسة بضاعتَه المعرفية بمقدار ما يوظف صورته - في وعي الناس - كمثقف! والفارقُ وسيعٌ بين الحالين!

لا نتردد في وصف هذه العلاقة بين المثقفين والسياسة بوصفها **علاقة العبد** (المثقف) **بالسيد** (السياسة)! مثلما لا نجد مانعاً في الاعتراف بأنها أسوأ علاقة ممكنة بينهما: بسبب عدم توافر أسباب إفادة أيٍّ منهما للآخر! واستطراداً نقول: إنها ليست بالعلاقة الصِّحِّية بين الحدَّين، ولا هي بالعلاقة الوحيدة الممكنة بينهما. وعلى ذلك، نغامر بتقديم تصوُّرٍ مختلف لتلك العلاقة المطلوبة، مستَمَدّ من طبيعة المعرفة ذاتِها، ومن طبيعة وظيفة المثقفين ذاتها:

يمكن للمثقف أن يكون مناضلاً، وهذا حقه، بل هو واجبه الذي يرقى إلى مستوى الفريضة الوطنية إذا كان التزامُه السياسيّ التزاماً بخط التحرر، والديمقراطية، والعدالة، والتقدم. غير أن وظيفته ليست - في ما نحسب - هي التبشير باختياراته السياسية والإيديولوجية، وعقد مهرجانات دعوية أو خطابية لها في نصوصه. مثلما لا نرى تلك الوظيفة في ممارسة دور كاتب الحزب، ومحرّر نشراته وأدبياته (فذلك مما يقع في نطاق سلوكه كمناضل سياسي لا كمثقف!) إننا بدلاً من ذلك - نعرّف المثقف بوصفه منتجاً للمعرفة، ونعتقد أن وظيفة إنتاج المعرفة هي وظيفته الأصل، وما عداها هو في عِداد ما يضيفه إلى حرفته، تماماً مثلما أن الطبيب أو المهندس يستطيع أن يضيف إلى حرفته العلمية صفةً أخرى إضافية من قبيل الالتزام النضالي الحزبي. يمكنه أن يكون طبيب الحزب، أو مهندس الحزب، أو مسؤولاً في أحد أجهزته، أو مجرد مناضل،

لكن عِلْمَه يَقَع: نشأةً واشتغالاً، خارج إطار الحزب، والمثقف - مثل الطبيب والمهندس والنجار - صاحب صنعةٍ لا يتقنها غيرُه، ولا يصنعُ منطقها غيرُ آلياتها الذاتية.

ليست وظيفة إنتاج المعرفة، التي يختص بها المثقفون، انعزالاً أو انسحاباً من التاريخ، أو إضراباً أكاديمياً عن الالتزام، بل هي نفسها التزامٌ: التزامٌ بخط العقل والإنتاج والإبداع، والتزامٌ بالنضال ضد الجهل والخرافة والأمية، والتزام بالنضال ضد الاستبداد والكبت وقمع حرية التعبير والبحث العلمي، والتزام بإسداء الخدمة للوطن والشعب من خلال تحقيق تراكم للمعارف هو - اليوم - الشرط التحتي الذي لا شرط سواه لكسبِ معركة التقدم، وتأمين القواعد الارتكازية العلمية لخوض منافسة صعبة في عالم جديد تحكُمه المعارف، ويسيطر فيه من ينجح في تحقيق التنمية العلمية والثقافية. وفي سائر هذه الأنواع من الالتزام المعرفي، لا شيء يمنع المثقف من أن يلتزم في حزبٍ أو نقابة أو جمعية اجتماعية، وأن يشارك في الشأن العام، باعتباره مواطناً يتمتع بسائر الحقوق المدنية والسياسية التي تَكْفلها له مواطنيَّتُهُ، وباعتباره إنساناً يؤْمن بجملةٍ من المبادىء ويتطلع إلى تحقيق جملة من الأهداف عبر الأدوات الطبيعية التي تتحقق بها، وفي أساسها الأدوات السياسية.

من الواضح - هنا - أننا لم نكن بصدد فكّ الارتباط بين المثقف والسياسة، بل بصدد إعادة بناء الصلة بينهما على النحو الذي يعيد لسلطان المعرفة والثقافة اعتباره الذي ضاع في تضاعيف الخضوع والسُّخرة اللذيْن مارسهما المثقفون دون أن تفيد منهما السياسة فائدة! لقد آن الأوان ليَعيَ المثقفون أنهم أهلٌ لممارسة دور حقيقي في مجتمعاتهم بعيداً عن أوهام الالتزام غير المعرفي. آن لهم أن يتحرروا من وهم صناعة التاريخ من بوابة السياسة، لكي

يصبحوا مشاركين متواضعين في صناعته من خلال المعرفة: وهي قيمة اجتماعية لا تقل وزناً عن السياسة.

قبل قرن ونصف، بشَّر كارل ماركس المثقفين بدورٍ عظيم جديد: تغيير الواقع، مؤاخِذاً أجيالهم الماضية على الاقتصار على تفسيره. واليوم، ما أحوجنا إلى الاعتذار من ماركس على إعادة النظر في هذا البرنامج الطوبوي الذي أسنده إلى المثقفين (والذي هو من مشمولات الأحزاب والجماهير)، والعودة به إلى صيغته الأولى التي انتقدها هو نفسه: إن مهمة المثقفين اليوم ليست تغيير العالم، بل فقط ـ تفسيره.

ثالثاً: المثقف والالتزام

خلال النصف الأخير من القرن العشرين، قطعت فكرة الالتزام الثقافي، أو التزام المثقفين، شوطين من تطورها التاريخي، عَنَتْ في كل منهما معنًى، واستقرت على دلالة. تداخلت المعاني وتواشجت، أحياناً، بينهما، غير أنها غالباً ما انفصلت وتمايزت، بسبب نوع العلاقات التي أقامها المثقفون بالقضايا والموضوعات التي نشأت عنها قضية الالتزام في المرحلتين ونوع الاختلاف في الطبيعة بينها، كما درجة الحرية التي تمتع بها المثقفون في تينك الحالتين من ممارسة فعل الالتزام.

عَنَى الالتزام ـ في المرحلة الأولى ـ تبنّي فكرةٍ عليا من الأفكار الكبرى التي سادت خلال هذا القرن، وألهمت حركاتٍ سياسية واجتماعية، وضخّت الحيوية والمعنى في مشروعها الحركي، كالاشتراكية، والثورة، والتغيير الاجتماعي، والتحرر الوطني، والاستقلال، والوحدة، والديمقراطية، وسواها. مثلما عَنى ـ بصورة خاصة ـ الانتماء التنظيمي: المباشر أو غير المباشر، إلى الأطر السياسية والاجتماعية التي حملت همَّ تحقيق المشروع المركَّب على

تلك الأفكار والأهداف، والعمل في إطارها، والتجنُّد الفكري للمساهمة في إنتاج ثقافتها السياسية، أو تبرير خياراتها، أو ترويج أفكارها ومواقفها. بينما عنَى الالتزام - في المرحلة الثانية - التزام فكرةٍ، أو مبدإ، أو قضية عامة، والمشاركة مع الجماهير في النضال من أجلها، دون التعبير عن ذلك الالتزام من خلال انتماء تنظيمي أو حزبي.

الالتزام، في المعنى الأول، انتسابٌ إلى حركة طليعية وليس فعلاً ثقافياً مجرَّداً، وهو لا معنى له إن لم يعبِّر عن نفسه في انتماءٍ إلى مؤسَّسة حركية هي إطار ممارسة فعل تحقيق المشروع الجماعي، عملاً بقاعدتين: أن الأفكار لا تتحول إلى واقع وإلى قوة مادية إلا حين تحملها الجماهير المنظمة، وأن قيمة أية فكرة إنما هي في التعبير عنها من خلال الممارسة (= وحدة والتحام النظرية والممارسة). ولقد كانت النخب الماركسية في العالم هي التي نهضت بدور تكريس وإشاعة هذا المفهوم «النظريّ» للالتزام: في كتاباتها، وفي تجربة انتمائها إلى أحزاب شيوعية أو اشتراكية، وقد تبعها في ذلك سائر النخب الأخرى من مشارب فكرية مختلفة، بحيث باتت فكرة الالتزام - بهذا المفهوم - قاسماً مشتركاً لدى سائر المثقفين. أما الالتزام، في المعنى الثاني، فهو ارتباط حرّ بقضية عامة لا يتعلق التعبير عنها بأي نوع من أنواع العلاقة بمؤسسة ما، وإن كان هذا التعبير - أيضاً - يجري من خلال الممارسة: ولكن لا بالمعنى الأول (الممارسة الحزبية)، بل بمعنى الاندماج في محيط الحركة الجماهيرية. ولقد كان جون بول سارتر أهمّ من عبّر عن هذا المعنى للالتزام من المثقفين خلال ثلث القرن الأخير[٢]، ليجد

---

(٢) انظر في هذا: Jean Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (Paris: Gallimard, [s.d.]).

في انتفاضة ماي ١٩٦٨ بفرنسا البيئة المثالية لانتعاشه، وتَوْسِعَة مدار الآخذين به من المثقفين في أوروبا وفي سائر العالم[٣].

يشترك معنى الالتزام الأول مع معنى الثاني في الفكرة العليا التي يجري تبنّيها من قبل المثقفين، وفي الحركة الجماهيرية التي يقع عليها رهانُهم، والتي يندمجون في حركتها. في ما عدا ذلك ثمة اختلافات جوهرية عديدة لعل أهمها الموقف من المؤسسة. الالتزام الأول انضباط للمؤسسة وفي المؤسسة، أما الثاني، فتمرُّدٌ عليها. يتغذى الانضباط من فرضية أن السياسة - معبَّراً عنها في مؤسسة حزبية - هي قابلة التاريخ وصانعة التغيير، وهي إمكان الأفكار وفرصتها الوحيدة للتحقق المادي. أما التمرد فينهل من فكرة أن المؤسسة قيدٌ على الممارسة، وقمع للإبداع، وتحنيط للحركة الاجتماعية، ناهيك بأنها شكل آخر من أشكال الحضور الإيديولوجي للدولة[٤].

وإذا كان المفهومان قد تصارعا طويلاً، فلأنهما تزامنا معاً، واستمرّ كل منهما يحصد الأتباع والمريدين، ويعزّز جمهوره. لم يكن الأول يخلو من منزع طليعوي، بَلْشفِيِّ النَّفَس؛ ومع ذلك، فقد

---

(٣) لا يمكن فهم ظاهرة مجموعات المثقفين المتحلقين حول رمز ومنبر فكري - سياسي، في أوروبا، إلا في ضوء ازدهار هذا المفهوم للالتزام. من أمثلة ذلك مجموعة Les Temps modernes المتحلقة حول سارتر، ومجموعة El Manifesto في إيطاليا المتحلقة حول روسانا روساندا، ومجموعة Dialectiques المتحلقة حول بولانتزاس، ومجموعة Critique de l'économie politique المتحلقة حول بيير سلامة. ومثيل ذلك في العالم الأنكلوساكسوني: *New Left Review*، أو *Merip Reports*، و *Monthly Review*... الخ.

(٤) من المفارقات أن لوي ألتوسير كان أكبر من وجّه هذا النقد إلى المؤسسة الحزبية في كتابه *Positions*، وهو نقد كان أكثر حدة - في أطروحته عن الحزب كجهاز من الأجهزة الإيديولوجية للدولة - من النقد الذي وجهه للحزب الشيوعي في فترة من طلاقه مع أطروحاته في كتابه: *Ce que ne peut plus durer dans le parti communiste!*.

اكتسح عالم المثقفين في كل أصقاع الأرض. ولم يكن الثاني يخلو من منزع فوضوي وشعبوي، ومع ذلك، فقد نجح في استيلاد حركات منظمة: حركات حقوق الإنسان، والبيئة، ومناهضة الحرب، والحركات النسائية... الخ! في كل حال، تعرَّض المفهوم الأول لنكسة كبيرة جرّاء ما حصل من تحولات مثيرة في العالم في العقدين الأخيرين، أتت تعبّر عنها هزيمة الثورة في الغرب، وفي «العالم الثالث»، وهزيمة «الاشتراكية» في المنافسة العالمية. ومن آيات تلك النكسة ـ اليوم ـ ظاهرة التراجع المثيرة في الظاهرة الحزبية وفي علاقة المثقفين بالأحزاب. أما المفهوم الثاني، فما برح ينازع ـ حتى اليوم ـ من أجل البقاء معيداً تكييف معناه مع التحولات الجارية على صعيد نوعية مطالب الحركات الاجتماعية، في اتجاهٍ أكثر واقعية وتواضعاً من شعارات الأمس.

خرج المثقف العضوي ـ اليساري ـ الملتزم من تجربة التزامه مثخن الجراح، مُحْبَطاً من حصاده. غير أنه لم ينسحب من المشهد، إذ ظهرت له أشباه ونظائر من مواقع فكرية وسياسية أخرى (المثقف الإسلامي في بلادنا العربية مثلاً). أما المثقف الملتزم من خارج المنظومة الحزبية، فقد غطّى إخفاقَ التزامه بالقضايا الكبرى بمزيد من الانتشار في كل ساحة تَسَع فعله، متزوّداً بدخول أعداد كبيرة من المثقفين ـ من ذوي السابقة الحزبية ـ في مجال عمله: منظمات المجتمع المدني، محتكراً ـ أو يكاد ـ معنى الالتزام اليوم.

لعل الغائب في تاريخ فكرةِ ـ وتجربةِ ـ الالتزام عند المثقفين، هو التزام مجال عملهم الطبيعي: **المعرفة**، بل إنهم ينزعون إلى استصغار واحتقار هذا النوع من الالتزام، وإلى عدّه في باب الإعراض عن الدور الرسالي المطلوب منهم. إنه ـ في حسبانهم ـ ليس أكثر من هروب أكاديمي مفضوح من مهمة المثقفين الحقيقية:

الاهتمام بالشأن العام، والتزام موقع الدفاع عن قيم ومبادىء في المجتمع.

لن نقول إنهم على خطأ. نقول فقط: إنهم يحتاجون إلى تطوير مفهوم الالتزام في وعيهم ليسَعَ قضايا ومجالات هي، اليوم، في حكم الغائبة. وقد يساعدهم ذلك التطوير على تصويب معنى الالتزام وعلى إضفاء المزيد من النسبية على عقيدة الالتزام التي عاشوا عليها وبها طويلاً، فأنتجت جيشاً من الدعاة في صفوفهم!

ـ أيُّ التزامٍ نريد؟

يُخطىء من يعتقد أننا بِتْنَا على أعتاب عصرٍ تَلْتَغي فيه الحاجة إلى المثقفين، أو ـ في أفضل حال ـ تتراجع فيه تلك الحاجة إليهم إلى الحدّ الذي لا تَعُود فيه حيويةً وضرورية على نحو ما كان عليه أمرها في السابق. يتغذى هذا الاعتقاد من معاينة مقدار الإخفاق الذريع الذي مني به الادعاء الرسولي ـ الخلاصي للمثقف، ومن معاينة درجة الفاصل بين حصاد ذلك الادعاء وبين النجاحات الهائلة التي تحققت في ميدان المعرفة والمعلوميات ـ وقد بلغت ذروتها مع نظام الإنترنت ـ والتي خلقت الانطباع بزوال الحاجة إلى دور المثقفين بوصفهم حَمَلَةً للمعارف، وقوة اجتماعية منذورَة الدور لتوزيعها ونشرها في الناس.

لا مراء في أن ذلك الادعاء الرسولي ـ الخلاصي تعرَض لانكشافٍ كبير انفضحت معه أسواطيره، ومع ذلك، ليس في وسعنا أن نرتّب على واقع نهاية الداعية ـ وهي ثابتة لا ريب فيها ـ اعتقاداً نظيراً بنهاية دور المثقف. لِنَقُلْ ـ إذن ـ إن الدور الذي يستحق التشييع عند المثقفين هو ـ بالذات ـ دورهم فوق الثقافي: الدور النّبويّ المزعوم: دور الهداية، والإرشاد، والخلاص، واجتراح

الحلول السحرية لنوازل الدنيا والدين. . . الخ، وهو الذي عاشوا - طويلاً - على أوهامه في غمرة الفكرة الطهرانية والثورانية للثقافة التي أنتجوها، وروَّجوها، وصدقوها! أما غيرُه من الأدوار - وهو المطلوب حقّاً وفعلاً - فلم يَجْرِ تجريبُه ولا النهوض به إلا لماماً وعلى نحو محدود جدّاً من قبل قلة قليلة ممن رَحِمَ ربُّك! فمثقف مرحلة اليُسْر (= المثقف الملتزم)، كان يفهم التزامَهُ فعلاً يؤديه خارج الثقافة و - أحياناً - بغير أدواتها: كان ينتدب نفسَه لأداء دور «تاريخي» عظيم هو: التبشير بالثورة إذا كانت بوادرها مما يَلُوح في الأفق حقاً، أو مما يلوح في المنظار الرؤيوي «الاستشرافي»: الذي «يستبصر» به المثقف الملتزم - إياه - مستقبلاً يَعْصَى إدراكُه على غيره! أما عندما لا تتبيّن إمكانيتُها التاريخية في منظار الاستبصار، فهو يكتفي بأداء دور أقل من الدور النبوي (الرسولي والتبشيري)، هو الدور الصوفي الجوّاني. هكذا ينسحب المثقف الملتزم من عالم «المادة الفاسدة» مُوثِراً حالة طهرانية يعلو فيها وعيُه على الواقعيّ والممكن، مصرّاً على حفظ موقعٍ متميِّزٍ يحتكره: موقع مَنْ يرتّل المبادىء على الناس ويحرسُها من «عبث التاريخ» والضرورة، فيتحول بقدرة قادرٍ - هُوَ هُوَ - إلى ضمير جمْعيّ للطبقة والشعب والأمة!

لا حاجة إلى القول إننا لم نَعُدِ اليوم في حاجة إلى هذا الطراز من الأدوار «الثقافية» التي ينتدب أصحابُها أنفسَهم لمهمات أكبر من حجمهم بكثير. إذ هي - بكل بساطة - أدوار لا تنتمي إلى حقل المعرفة والثقافة، وليس للمثقفين أن ينجزوا منها إلا الادّعاء الكلامي الذي قد يُعلي مكانتهم في أنفسهم دون أن يمسَّ صورتهم في التاريخ! ثم لا حاجة بنا إلى أن نقول إن ما ذهب إليه كارل ماركس من أن دور المثقفين بات - اليوم - هو تغيير العالم لا

تفسيره، قد عاد عليهم بأفدح العواقب، بل كَشَفَ عن أن الدور الحقيقي المطلوب منهم ـ والقادرين عليه دون سواهم ـ هو ما كان يأباه عليهم ماركس: تفسير العالم!. لا نجافي الحقيقة في شيء حين نقول إنه الدور الوحيد (الممكن) الذي ينتمي إلى ميدانهم. أما التغيير، فهو من مشمولات قوى اجتماعية أخرى غير المثقفين، ومجاله الدولة، والسلطة، والاقتصاد.

نعم، لقد بات على مثقف اليوم ـ مثقف العُسْر ـ أن يعيد النظر في معنى الالتزام عنده. لم يعد من الممكن التفكير في هذا الالتزام خارج إطار الثقافة نفسها. لم يعد الالتزام المطلوب منه هو التزام خط الحزب والثورة أو إنشاء مقالة تبريرية لها، لأن هذا التزام سياسي منه كمناضل لا كمثقف، بل التزام النزاهة العلمية والموضوعية في التحليل والأحكام. لم يعد مقبولاً منه أن يَنْذر نفسه لقضية الثورة الاجتماعية والسياسية وهو لم يُنجز بعدُ الثورة المطلوبة منه: **الثورة الثقافية**، الثورة التي تقاوم الجهل، والأمية، وسائر الأفكار والأوهام التي تصنع الحواجز أمام إمكانية التقدم الإنساني... الخ. وباختصار، بات على مثقف اليوم ـ كي يكون ملتزماً ـ أن يعيد تعريف دوره من النقطة التي يقف عليها، وأن يتخلى عن أحلامه الإمبراطورية في أن يكون «نبياً» جديداً يحمل «رسالة» جديدة للعالَمِين، وفي أن يكون قائداً تاريخياً يَهْدِي الشعب والأمة إلى مستقبل مفروش بالورود، وفي أن يكون زعيماً سياسياً تنقاد لرأيه الجموع، فيسير بها إلى حيث تستقر السياسة على أهدافها الكبرى. وباختصار، في أن يكون ما ليس ممكناً له أن يكون!

المراجع

١ - العربية

كتب

بلقزيز، عبد الإله. **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

ـــــ. في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية. بيروت؛ الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: المركز الثقافي العربي؛ دار الطليعة، ١٩٨٢.

الحافظ، ياسين. **الهزيمة والايديولوجية المهزومة**. بيروت: دار الطليعة، [د. ت.].

حرب، علي. **أوهام النخبة أو نقد المثقف**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، [د. ت.].

سماحة، جوزيف. **سلام عابر**. بيروت: دار النهار، [د. ت.].

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، [د. ت.].

غليون، برهان. **اغتيال العقل**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

٢-الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Lire le capital.* Paris: PUF, 1996.

_____. *Pour Marx.* Paris: Maspero, [s. d.].

Poulantzas, Nicos. *L'Etat, le pouvoir et le socialisme.* Paris: PUF, 1978.

_____. *Pouvoir politique et classes sociales.* Paris: Maspero, 1970.

Sartre, Jean Paul. *Plaidoyer pour les intellectuals.* Paris: Gallimard, [s. d.].

صَدَر للمؤلّف

١ ـ **الأمن القومي العربي** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨).

٢ ـ **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ** (دار الكلام، الرباط، ١٩٨٩).

٣ ـ **المسألة الوطنية الفلسطينية** (دار البيادر، الدار البيضاء، ١٩٨٩).

٤ ـ **أزمة الخليج: العرب بعد نهاية الحرب الباردة** (دار الكلام، الرباط، ١٩٩١).

٥ ـ **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١).

٦ ـ **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٢).

٧ ـ **حرب الخليج والنظام الدولي الجديد** (دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣).

٨ ـ **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر ١٨٤٤ ـ ١٩١٨** (دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٦).

٩ ـ **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدّد بالمسألة الثقافية** (دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٨).

١٠ ـ **عرس الدم في الجزائر** (منشورات «شراع»، طنجة، ١٩٩٨).

١١ ـ **العولمة والممانعة** (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٢).

١٢ ـ **العنف والديمقراطية** (منشورات «الزمن»، الرباط، ١٩٩٩/ دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٠).

١٣ ـ **ماذا تبقى من الأمم المتحدة؟!** (دار إفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٩).

١٤ ـ **الأنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي** (دار إفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠٠).

١٥ ـ **«حزب الله» اللبناني: من الحوزة العلمية في الجبهة** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠).

١٦ ـ **في الديمقراطية والمجتمع المدني** (دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ بيروت، ٢٠٠٠).

١٧ ـ **زمن الانتفاضة** (منشورات «الزمن»، الرباط، ٢٠٠١).

١٨ ـ **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠١).

١٩ ـ **الإسلام والسياسة** (المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠١، ط ٢، ٢٠٠٨).

٢٠ ـ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ط ٢، ٢٠٠٤).

٢١ ـ **من العروبة إلى العروبة ـ أفكار في المراجعة** (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠٣).

٢٢ ـ **العرب وإسرائيل** (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠٤).

٢٣ ـ **تكوين المجال السياسي الإسلامي ـ النبوّة والسياسة** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥).

٢٤ ـ **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني ـ من «فتح» إلى «حماس»** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧).

٢٥ ـ **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧).

٢٦ ـ **حالة الحصار** (دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٧).

٢٧ ـ **المعارضة والسلطة ـ المجال السياسي العربي المعاصر** (المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ٢٠٠٧).

٢٨ ـ **الدولة والمجتمع ـ جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٨).

٢٩ ـ **العرب والحداثة (٢) ـ من النهضة إلى الحداثة** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩).

هذا الكتاب

«بعد اثني عشر عاماً على كتابة هذا الكتاب وتسعة أعوام على صدور الطبعة الأولى منه، ما زال موضوعُهُ راهناً ومضمونُه النقدي مشروعاً في ما نزعُم. ربّما بَدَتْ نبرةُ النقد في حينها فيه عاليةً وحادَّةً نسبيّاً. لكنها - في ما نقدِّر اليَوم - كانت ضرورية ومشروعةً: ضرورية لإحداث الصدمة الإيجابية في وعي المثقفين من أجل إعادة التفكير في يقينياتٍ بالية ما عادت مقنعة. ومشروعة لأن كمّية الادّعاءات التى انطوى عليها خطاب المثقف، وكميةَ الأوهام والأساطير التي كوَّنها عن نفسه، كانت تستدعي - حكماً - درجةً عالية من النقد تُوازِنها وتَنْقُضُها. على أن هذه الحِدَّة، وإنْ تَسَلَّل الكثير من مفرداتها إلى لغة الكتاب، لم تُجَانِب تقاليدَ النقد الموضوعيّ ولا أمعنَتْ في مساجلة أيديولوجية مصروفة لتصفيةِ حساباتٍ أو لتهشيم صورة المثقف كما قد يُظَنّ».

لقد كتب المؤلف ما كتبه وهو ينتمى إلى هذه الفئة، وهو وإن قسى على المثقفين، فإن ما يشفع له، هو أنه قسى على نفسه بالتبعة، وبهذا يكون نقده للمثقفين هو نقد ذاتى في الوقت نفسه.

«ليس هذا الكتاب هجوماً على المثقف كما قد يُظن. بل هو دفاع صادق عنه ضد الداعية، أو بقايا الداعية فيه».

الشبكة العربية للأبحاث وا[illegible]
بناية «طبارة» - شارع نجيب العرد[illegible] - رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-35-3

